دفاتر وجهة نظر (12)

بركة السلطان

دفاتر
وجهة نظر
12

بركة السلطان

نور الدين الزاهي

● بركة السلطان

نور الدين الزاهي

● التصميم والغلاف : طارق جبريل

● الايداع القانوني : 514/2007

● السحب : مطبعة النجاح الجديدة

● الناشر : دفاتر وجهة نظر

● طبع من هذا الكتاب : 12000 نسخة

دفاتر

وجهة نظر

المراسلات:
ص.ب: 2111 حي الرياض - الرباط
الهاتف: 037561225
063707106

e-mail:
abdellatifhousni20@yahoo.fr

فهرست

تقديم

شكل القرن السادس عشر الفضاء التاريخي لتكون الصلاح كظاهرة جماعية ومجتمعية ، باعتباره مساحة زمنية سيعرف فيها المغرب السياسي تحولا مركزيا من نظام سياسي قائم على تحالفات قبلية وعصبيات تمنح القوة والسلطة السياسية لقبيلة على أخرى ، إلى نظام سياسي سيصبح العامل الديني يلعب فيه دورا مركزيا . إنه تحول تم في حقل بنية النسق السياسي المغربي ، مفرزا بذلك حدا فاصلا بين انظمة سياسية انبنت بشكل رئيسي على العسكري والقبلي وأنظمة ستؤسس شرعيتها بناء على الديني .

ضمن هذه المرحلة ، رسخ الصلاح جذوره في عمق بنيات المجتمع المغربي لدرجة أصبحت فيها جغرافية المغرب جغرافية قدسية . لقد غطى الصلاح جميع المجالات بتمايزاتها واختلافاتها المناخية ، والاقتصادية والحضارية والعرقية . وبما أن المدينة في هذا القرن لم تكن تحتل ، سواء على المستوى المجالي أو السكاني سوى قسطا ضئيلا بالمقارنة مع المجال القروي ، فإن الصلاح ترسخ اكثر في هذا المجال الاخير(1) .

---

(1) وجد الصلحاء في كل المناطق السهلية والجبلية كما وجدوا في المناطق الحضرية الكبرى مثل فاس ومراكش ومكناس وأزمور أم الربيع الأعلى وروافده ، كما في الاطلس الكبير والمتوسط وفي الريف. لقد وجد الصلحاء كذلك في المناطق الجافة أو ذات الاقتصاد الواحي من مثل سوس ودرعة وتافيلالت

انظر بهذا الخصوص "عبد اللطيف الشاذلي" التصوف والمجتمع ، نماذج من القرن العاشر الهجري" ، منشورات جامعة الحسن الثاني سلسلة أطروحات ورسائل مطابع سلا 1989 ، الخريطة التي تحدد توزع الصلاح توجد في آخر الكتاب

جاء تواجد هذه الظاهرة بهذا الشكل ، نتيجة عوامل لها أهميتها الكبرى في تاريخ المجتمع المغربي ، كما أنه سيفرز نتائج بالغة الأهمية في فهم العمق السوسيولوجي لهذا التاريخ سواء في لحظاته ومراحله الماضية أو الحاضرة ، ضمن هذا الإطار . وعبر الكشف عن هاته العوامل والنتائج ، سنتعرض لهذه الظاهرة موجهين عملية الكشف بالفرضية التالية :

إن الفرضية الموجهة مؤسسة لتعاملنا مع ظاهرة الصلاح ، باعتباره ظاهرة اجتماعية مؤسسة لظواهر أخرى ، وهي كالتالي : يعتبر الصلاح أو المرابطية (maraboutisme) أو الأوليائية (walisme) ، أشكالا اصطلاحية مختلفة لجوهر سوسيولوجي واحد . إنها علامات أساسية لفهم وتفهم المجتمع المغربي بمؤسساته القديمة والمعاصرة ولتفهم الآثار التي تخلفها هاته المؤسسات على المجتمع سواء باعتباره دولة أو فئات اجتماعية في الماضي البعيد أو القريب جدا . أن يؤسس الصلاح لمؤسسة الزاوية ، وأن يؤسس الاصلاحيون السلفيون المغاربة لمؤسسة الحزب شيء لا يمكن أن يخضع للصدفة ، ولا يمكن أن يفسر بوقائع حدثية وتاريخية فقط ، بل لابد له من منطق سوسيولوجي أعمق يتحكم فيه .

I-حركية الصلحاء

1- حركية الصلاح مرتبطة بوضعية الأزمة أو وضعية الفساد

يتحدد الحقل الدلالي للصلاح باعتباره مقابلا لصلاح الخلق(1) . وهذا المقابل الدلالي يحمل ضمنيا فكرة بروز الصالح ، باعتبارها رهينة بوضعية الفساد بلغة الصلحاء أو بوضعية الازمة باصطلاح معاصر . بمعنى آخر ، يعتبر الفساد في المجتمع شرطا مؤطرا لنشأة وحركية الصلحاء ، وإلا ما جدوى الصالح وماجدوى صلاح الخلق؟ .

إذا كان صلاح الخلق هو الجوهر الدلالي المؤسس للصلاح ، فإن النعوت التي لم يتم تعيين الصلاح من خلالها تخفي بشكل أو بآخر هذا الجوهر الدلالي . ينعت الصلاح باصطلاحات المرابطية والأوليائية . والاصطلاحان الأخيران حينما يلجان حقلا لسانيا مخالفا للعربية يرفقان باللاحقة (isme) التي تعبر عن بلوغ الظاهرة للمستوى المذهبي الموحد . وهذا غير حاصل ، كما سنرى ذلك . بالإضافة إلى هذا ، فإن الاصطلاحين يغلبان ضمنيا سيطرة جانب الولي والمرابط على جانب الولي يجعلنا نلج قاموس الصوفية ، حيث يعرف الولي بأنه "العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن المواظب

---

(1) يقصد بالصلاح صلاح الخلق [illegible] [illegible] الفساد . أنظر ابن منظور "لسان العرب" ج 1 ص 2179.

على الطاعات ، المتجنب عن المعاصي ، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات"(1) . إنه تغليب للجانب المعرفي-الديني-الصوفي على الجانب العملي-الحركي-الاجتماعي . أما تغليب بعد وجانب المرابط ، فإنه يحلينا إلى البعد التاريخي والجهادي المتمثل في المرابطة في الثغور المستعمرة ويلغي من حقل الصالح الجانب الفكري-الايديولوجي والصوفي . ونظرا لهذه الاصطلاحات ذات الطبيعة الاختزالية ، فإننا نعتبر الصالح(2) الاصطلاح الأكثر اقترابا من حقيقة هذه الظاهرة ، باعتبارها ظاهرة تحتضن العملي والحركي والاجتماعي والفكري والايديولوجي-الصوفي في غياب أي توحد مذهبي أو تجانس ايديولوجي بين عناصرها .

ونظرا لطبيعته الصلاحية ، بمعناها الايجابي ، فإن الصالح لا يمكن ان يجسد هاته الطبيعة إلا ضمن وضعية "فاسدة" . ويمكن تحديد العناصر التي شكلت وضعية الازمة باعتبارها وضعية مؤطرة لحركية الصلحاء في الشروط التي عرفها القرن السادس عشر (العاشر الهجري) والمكونة من عناصر تنتمي إلى نفس القرن وأخرى تنتمي إلى تاريخ سابق لكنها لازالت حاضرة فيه ،

(1) علي زيعور : "العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف" ، دار الطليعة بيروت 1979 ص182 .

(2) هذا المصطلح قد يؤول هو الآخر سلبيا أو إيجابيا ، أي قد يحمل معنى الشخص الصالح دينيا وقد يحمل معنى المصلح . وهذا المعنى الأخير هو الذي نعتبره المضمون الحقيقي لظاهرة الصلحاء .

ومستمرة في مجاله التاريخي . وتتمثل هاته العناصر التي تعكس وضعية الأزمة أو الفاسد في :

1- صراعات سياسية حول السلطان السياسي بين المرينيين والوطاسيين .

2- تهديدات الأتراك المتواجدين بالجزائر

3- احتلال كثير من الشواطئ المغربية من طرف البرتغال

4- توالي المجاعات

5- صراعات حول الارض والطرق التجارية

6- تعامل بعض القبائل مع البرتغال وخصوصا منها القبائل القريبة من المدن الشاطئية المستعمرة .(1)

طرحت هذه العناصر الكثير من الضرورات والحاجيات من مثل ضرورة التوحد السياسي وضرورة الجهاد سواء ضد البرتغال أو ضد المتعاملين معه ، ثم ضرورة السيطرة على الطرق التجارية وعلى الأراضي الفلاحية ، وأخيرا ضرورة إيجاد تبريرات وأسس قادرة على إقناع الناس بوجوب تحقيق هاته الضرورات .

---

(1) بالنسبة لهاته العناصر ، فإنها تتكرر في أغلبية المؤلفات التي د اول القرن ١٥ م بشكل رئيسي أو ثانوي ، نحيل بهذا الخصوص إلى :

MOHAMED KABLY « Pouvoir, sociéte et religion au moyen age » maisonneuve larose,paris 1986

MICHAUX BELLAIRE «l'essai sur l'histoire des confréries Marocaines » hesperis, vol 1, 1921

في وضعية مثل هذه ، برزت الحركة الصلاحية بشكلها الفاعل وتكاثر الصلحاء معبرين بذلك عن حضورهم الكلي والشامل ضمن المجتمع المغربي ، ومحددين لأنفسهم مهمة "صلاح الخلق" التي ليست شيئا آخر غير إصلاح المجتمع والخروج به من وضعية الفساد إلى وضعية الصلاح .

2- حركة الصلحاء حركة إصلاحية:

من خلال مقارنة ذات عمق تاريخي كبير بين الصلحاء والمصلحين السلفيين ، سجل جاك بيرك (1) الأساس الجوهري الموحد للصالح والمصلح ، كما وضح كذلك ان الاختلافات بين الاول والثاني اختلافات في الاشكال التاريخية التي اتخذها كل واحد منهما . إنهما معا مبنيان ومؤسسان على نوع محدد من الاصلاح . فالاصلاح هو العمق المؤسس لحركية الصلحاء . لكن هذا العمق لا يظهر بسهولة حينما يتعلق الأمر بالصلحاء ، نظرا لأن حركيتهم الاجتماعية لا يتم التطرق إليها في كتب المناقب "في عمقها كظاهرة من ظواهر الإنفجارات الشعبية الاصلاحية المنضوية عموما تحت شعارات دينية كما هو الشأن في المجتمعات الوسيطية ، اسلامية كانت أو مسيحية"(2) .

(1)-JACQUES BERQUE : « Lieux et moments du réformisme islamique »in
Maghreb,société et histoire duclot-S.M.E.D 1974 p :162 et 188

(2)حليمة فرحات وحامد التريكي : "كتب المناقب كمادة تاريخية" موجود في "التاريخ وأدب المناقب" ، منشورات عكاظ 1989 ص51 .

لقد اتخذ الإصلاح عند الصلحاء وجها دينيا ، تمثل في منح الدين موقعا أساسيا في بنية المجتمع السياسي ، أي في نظام الحكم . ويظهر هذا الفعل بشكل واضح في رد فعل الدولة المرينية التي استشعرت هذا الفعل ، فعملت على تدعيم شرعيتها العسكرية بشرعية ايديولوجية دينية عبر تأسيس مجموعة من المدارس والزوايا .

كما أن الوجه الديني للإصلاح برز أيضا في المجتمع المدني ، حيث أصبح الدين محورا حول مرحلة الإسلام الأولى والمتمثلة في مرحلة النبي ، وأصبحت العودة إلى النبي والإرتباط به مصدرا اساسيا لشرعية الخطاب الديني . يقول ميشو بللير بهذا الصدد : "في المغرب بأكمله ، أعادت الحركة الجهادية ضد البرتغال والتي أثارتها أذكار الجزولي وأتباعه ، لشعور المغاربة الديني ، ارتباطاته الواسعة بالنبي والمنحدرين عنه ، وما كتاب الجزولي "دلائل الخيرات" سوى سلسلة من الأدعية للنبي والتكريمات لشخصيته ورسالته وأصبح كل من له ارتباط بالنبي من بعيد أو قريب يحمل قيمة عالية وسامية بالمقارنة مع الناس الآخرين(١) .

إن إعادة تأسيس هذه الرابطة بين الشعور الديني والنبي ، أحدثت تغيرات وتحولات في المجتمع المغربي تبرز الأوجه

(1) M.BELLAIRE : « Les confréries religieux au Maroc ». conference 1923 p 60

الأخرى لعملية الاصلاح التي قادها الصلحاء . فعلى المستوى الإجتماعي سينتج فعل الصلحاء الإصلاحي ترتيبا جديدا للفئات الاجتماعية ، حيث سيهدم الأسس التي جعلت على إثرها الدولة المرينية الشرفاء الأدارسة الفئة التي تحتل أعلى نقطة في التراتبية الاجتماعية . وهذه المسالة سنوضحها بشكل مفصل أثناء رصد علاقة الصلحاء بالشرفاء .

أما على المستوى الإديولوجي ، فسينتج عن فعل الصلحاء الإصلاحي عملية إحياء جديدة للتراث الموحدي وبالضبط لتراث المؤسس محمد بن تومرت . وما يفرض عملية الإحياء هاته هو أن هذا المؤسس كان علامة ومحطة أساسية في تاريخ الإرتباط بالنبي وفي ربط المغاربة بالنبي ، فبعدما تم القضاء على السلطان المرابطي وعلى المذهب المالكي باعتباره المرجعية الإيديولوجية التي كان يؤسس عليها شرعية السلطان ، أرسى ابن تومرت مرجعية جديدة مشكلة من طبيعة اعتقاداته . فقد كان ابن تومرت "على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل إلا في إثبات الصفات ، فإنه وافق المعتزلة في نفيها ، وفي مسائل قليلة غيرها وكان يبطن من التشيع ، غير أنه لم يظهر منه إلى العامة شيء»(1) . إنها مرجعية مركبة ، وما منح عناصرها إمكانية التعايش ، يتمثل في رفع ابن

(1) عبد الواحد المراكشي : "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" ، ضبط وتصحيح محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، دار الكتاب ، البيضاء ، ص 275 .

تومرت لنسبه إلى النبي من جهة وتجميعه لكل الأحاديث المتعلقة بالمهدي وذكرها قصد تشويق الناس إليه ، ثم إعلانه أنه هو المهدي المعصوم(1) .

إن اقتران الرجوع إلى النبي (الشرف) بالمهدوية عند ابن تومرت سيتم استثماره من طرف حركة الصلحاء قصد تمييز الشرف ، أي الرجوع إلى النبي ، عن الشكل الذي ساد به لدى الشرفاء الذين عاصروهم (الأدارسة والسبتيون) ويتجسد هذا الاقتران بشكل علني عند مؤسس حركة الصلحاء الجزولي . فقد أعلن هذا الاخير أنه شريف ومهدي في نفس الوقت(2) .

إذن ، من خلال ربط الشرف بالمهدوية ، يعلن الصلحاء على المستوى الايديولوجي-الديني رفضهم للشرفاء المرتطبين بالسلطان السياسي المريني ويطرحون بشكل ضمني نوعية الشرف الذي يعتبر الناس في حاجة إليه . إنه الشرف المرتبط بالناس والمؤسس على ثقتهم الكاملة في صاحبه . وهذا المضمون الجديد الذي طرحه الصلحاء هو الذي سيعطي لفعلهم الإصلاحي وجهه السياسي

---

(1) يقول عبد الواحد المراكشي في المرجع السابق : "وأمر (المهدي بن تومرت) رجالا منهم ، ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة واستمالة رؤساء القبائل وجعل يذكر المهدي ويشوق إليه ، وجمع الاحاديث التي جاءت فيه من المصنفات ، فلما قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته ، ادعى ذلك لنفسه وقال أنا محمد بن عبد الله ... ورفع نسبه الى النبي (ص) وصرح بدعوى العصمة لنفسه وأنه المهدي المعصوم ... ص274 ، 275

(2) محمد المهدي الفاسي "ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع" ، تحقيق عبد الكريم مراد ، مطبعة محمد الخامس ، فاس ، 1989 ص4 5 .

بحيث سيكون هو الارضية السياسية التي ستهيء لميلاد سلطان جديد متمايز عن السلطان المريني .

بأوجهه المختلفة هاته ، إتخذ فعل الصلحاء الاصلاحي طابعه الشامل ضمن بنية المجتمع المغربي .

3- **الصلحاء والشرفاء**

أ-تمايز شرف الصلحاء عن شرف الشرفاء .

إذا كان المصلح ، في بنيته العميقة ، مصلحا في المجال الديني فإن هذا الإصلاح الديني في الحقل الديني الاسلامي يتخذ شكله السياسي الواضح نظرا للاتصال الحاصل في العلاقة بين ماهو ديني وماهو سياسي . وتحت فعل هذا الترابط التداخلي بين الحقلين ، يتخذ الإصلاح صيغة تجديد ديني ، كما يتخذ هذا الأخير صيغة إعادة ترتيب لمتغيرات الحقل الديني والتي ليست سوى إعادة ترتيب لمصادر وأسس الشرعية السياسية .

خلق الخطاب الصلاحي خصوصا مع مرحلة الجزولي التي تعتبر مرحلة تأسيسية لهذا الخطاب ، الارضية النظرية التي تحمل مجموعة من الثوابت التي سيحتضنها خطاب الصلحاء فيما بعد . ويمكن تعيين هذه الثوابت من خلال ما سجله كتاب : "ممتع الأسماع " عن الجزولي حيث يمكن حصرها في العناصر التالية :

1- العلاقة مع النبي علاقة مباشرة والصالح لا يعترف بأي وساطة بينه والنبي .

2- القبيلة والجاه والمال والأولاد لم يعودوا مرتكزا للحظوة بل أصبح الشرف هو المرتكز

3- وحده الخطاب الآتي من النبي مباشرة يمتلك شرعية السيادة الدينية والسياسية(1)

4- المهدوية بكل ما يرتبط بها من كرامات وخوارق عنصر أساسي يمكن الصالح من إثبات تفوقه وسلطته .

هاته العناصر هي بمثابة الإطار العام الموجه لحركية الصلحاء والمؤسس لخطابهم وسلطتهم . والجديد الذي تحمله لا يقتصر فقط على ضرورة مركزة الإسلام حول شخصية النبي ، ولكن يفوق هذا ليتجسد في ضرورة الارتباط القرابي به(2) . هاته الضرورة الأخيرة هي التي كانت وراء بروز "ما يمكن أن نسميه بالنزعة الشريفة ، أي الحاجة لإيجاد هذا الأصل الخالص وليس فقط احترام المنحدرين من سلالة النبي"(3) .

---

(1)يقول الجزولي : "ليس العناية من تعنى بالأموال والأولاد ، وإنما العناية من تعنى برب الارباب ، ليس العزيز من تعزز بالمال والاولاد وإنما العزيز من تعزز بالله وصفاته ، ليس العزيز من تعزز بالقبيلة وحب الجاه وإنما العزيز من تعزز بالشرف والنسب وأنا شريف في النسب ، جدي رسول الله وأنا أقرب إليه من كل ما خلق الله (. . .) ودولتنا دولة المجتهدين المجاهدين في سبيل الله القاتلين أعداء الله . ملوك الأرض كلها في يدي وتحت قدمي . معشر المسلمين أما علمتم ان المصطفى (ص) قريب مني (. . .) سمعته يقول : أنت المهدي ، من أراد أن [illegible] ، فليأت إليك" . محمد المهدي الفاسي"ممتع الاسماع" ، مرجع مذكور سابقا ص 4 5

(2) تجسدت ضرورة الارتباط القرابي مع النبي في فعل الجزولي [illegible] لشجرة سلالية تمر عبر الشرفاء الأمازيغيين وتصعد باتجاه النبي

(3)-M.BELLAIRE : « Essai sur l'histoire des confréries marocaines op cit p :148

كما أن بروز هذه الظاهرة الجديدة في المجتمع المغربي منح مضمونا جديدا للشرف نظرا لاقترانه بالصلحاء وبثوابتهم الأساسية وخروجه عن الإطار الضيق الذي حاول الشرفاء الأدارسة خصوصا المحافظة عليه .

لقد أصبح الشرف مجالا مفتوحا للامتياز من جهة ، ومجالا لتأسيس شرعية وسلطة الخطاب والفعل :

أ-إنه مجال مفتوح للامتياز : لم يعد الشرف حقلا لامتياز فئة اجتماعية واحدة خاصيتها الوحيدة . إنها كانت أول من حكم المغرب (الادارسة) ، ولم يعد الشرف منبعا للامتياز المسبق على عامة الشعب سواء كان امتيازا معنويا أو ماديا إقتصاديا .

مع الشرفاء الأدارسة وفي ظل الدولة المرينية ، تجسدت هذه الامتيازات أولا في الألقاب التي يحملها الشريف وأبناؤه ، والتي تميزهم عن باقي الناس (سيدي الشريف) . ثم في صحبة الشريف ، باعتبارها واجبا من الواجبات الدينية . وبما أنهم ورثة النبي ، وبما أن هذا الأخير كان يأخذ قسطا من الزكاة لحسابه الشخصي ، أي من الضرائب الشرعية التي يقدمها المسلمون ، فمن المفروض أن يحصلوا هم أيضا على هذا القسط ، لكن بما أن الأمر لم يعد على هذه الشاكلة ، فإنهم يحصلون على ذاك القسط بطرق أخرى ، أي في شكل هدايا عمومية أو خاصة ، بالاضافة إلى

عدم تأديتهم للضرائب(1) .

تصب هذه الامتيازات بشكل مباشر في عزل فئة الشرفاء عن العامة وتخصيصهم حتى على المستوى القانوني . إنهم فئة لا يجب أن تخضع للقانون الذي ينظم الحقل العام بما أنهم فوق هذا الحقل . والذي يبرز هذا الامتياز القانوني هو خضوع خلافات الشرفاء الداخلية لعملية تحكيم داخلية تكون من اختصاص نقيبهم(2) . إنهم بهذا الامتياز لا يخضعون للقانون المدني الذي يخضع له العامة .

ظلت الإمتيازات التي حظي بها الشرفاء الادارسة أساسا محفوظة ومرعية من طرف السلطان السياسي المريني ، فهو الذي جعل الشرفاء ، وبالضبط الشرفاء الأدارسة ، في أعلى نقطة من التراتبية الاجتماعية . فإذا تأملنا طبيعة التراتب الاجتماعي في عهد السلطان المريني أبي عنان ، سنجدها متخذة الشكل التالي :

أولا الشرفاء ، يليهم الفقهاء ، ثم الصلحاء والوجهاء وبعدهم الأعيان فالأمناء ليأتي في الأخير موقع العامة .

يحتل الشرفاء قمة التراتب الاجتماعي ، والسلطان المريني

(1) بخصوص هذه الامتيازات انظر :

-ABDELLAH LAROUI : « Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 18301912- » Maspéro 1977, p :95

(2)-ibidem

يثبت ويرسخ ذلك ببعض الأفعال والسلوكات من مثل الذهاب شخصيا لملاقاتهم(1) .

يجد التمييز الشامل ، الديني والاقتصادي والسياسي والاجتماعي للشرفاء بعضا من تفسيراته في وضعية الشرفاء من جهة ، وفي وضعية السلطان السياسي المريني من جهة أخرى .

فالشرفاء الأدارسة الذين اعتبرهم السلطان المريني بمثابة عمداء كل الأشراف الآخرين ، "يبدو أنهم ظلوا معتصمين بالصمت طيلة قرون وكأنهم في غيبة عما كان يجري بالبلاد"(2) ، وهاجسهم الوحيد كان هو المحافظة على هذه الامتيازات وتأكيدها في علاقاتهم الاجتماعية ، خصوصا مع العامة ، لدرجة أصبح معها الناس لا يحتملون هذا التأكيد بما أنه في كثير من الأحيان كان يتخذ شكل تحقير وشتم(3) . وردود العامة تبرز الوجه الخفي لعملية التمييز هذه باعتباره وجها يحمل طبيعة سياسية لا دينية . فالسلطان المريني ميز الشرفاء الأدارسة ومن بعدهم الشرفاء السبتيين نظرا لأنهم

---

(1) -M.KABLY : « Pouvoir, societe et religion », op.cit, p :262

(2)محمد قبلي : "مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط" ، دار توبقال ، 1987 ص :84

(3) يقول الباحث محمد قبلي بأن كل الناس كانوا يتحملون إراديا احتقار وشتم حراس ورجال وعمال المخزن ، لكن حينما يتعلق بشريف ، فإن نظرة احتقار أو كلمة تحقير من طرفه تجاه الناس قد تحدث صداما أو ارتدادا عن الدين . وقد يصل الأمر الى شتم ولعن السلالة التي ينحدر منها هذا الشريف وصولا الى النبي كما قد يبلغ الامر الى تفضيل المسيحية عن الاسلام تحت ضغط سلوك أو قول هذا الشريف . أنظر :

M.KABLY : « Pouvoir,societé et religion » op, cit p :321

كانوا حاضرين تجاريا بين فاس وسجلماسة وسبتة ، وهذا عامل اقتصادي أساسا ، كما أنه ميزهم أيضا ليضمن علاقات جيدة مع العراق الذي كان يسود فيه الشرفاء الحسينيون ، أجداد السبتيين ، ومع الحجاز التي كان يحكمها الشرفاء الحسينيون ، أجداد الادارسة ، وهذا عامل سياسي ايديولوجي . هذا بالاضافة إلى ان الاهتمام بهؤلاء الشرفاء سيساعده على تبرير سلطانه السياسي باعتباره سلطانا شرعيا ، والدليل على ذلك هو احترامه لسلالة النبي(1) .

نتيجة لهذه العوامل ، حرص كل من السلطان المريني والشرفاء الأدارسة على نقاوة سلالتهم ونخبويتها ، لكن عمل وحركية الصلحاء اخترقت تلك النقاوة وفجرت هاته النخبوية عبر تحويل الشرف إلى ظاهرة عامة لا تقتصر على ضرورة احترام الشرفاء وتمييزهم . لقد أصبح الشرف أولا مجالا مفتوحا للامتياز ليتم فتحه على عوالم فكرية مختلفة ، على التصوف والمهدوية والتراث الموحدي وكذا على معتقدات الناس (الكرامات والخوارق) . وثانيا ، تم فتح الشرف على عامة الناس انطلاقا من الربط بين الشرف والجهاد . لقد أصبح الناس ينظرون إلى الشرف باعتباره عاملا أساسيا يمكن من عملية الإنتصار على المستعمر . يقول

(1)بخصوص هذه المعطيات ، انظر :
-M.Kably : « Pouvoir société et religion » op, cit p :297

م .بلليير بهذا الصدد : "لقد كان الناس ينظرون إلى من يترأسهم ، إذا كان شخصا منحدرا من سلالة النبي "شريف" باعتباره فألا ورمزا للنصر أثناء الدفاع عن الإسلام المهدد"(1) . لقد حول الصلحاء الشرف من مجال مغلق إلى مجال مفتوح للامتياز ، أي من مجال يتعالى على العامة ، إلى مجال يرتوي ويترسخ بثقتها .

ب-إنه مجال لتأسيس شرعية سلطة الخطاب والفعل : مع الشرفاء الادارسة والسبتيين كان الشرف موسوما بطابعه المؤسساتي المنظم ، وهذا الطابع أضفاه السلطان السياسي المريني عليهم لمراقبتهم من جهة وضمان خدمتهم من جهة أخرى ، "في الوقت الذي لم تعد فيه الدولة المرينية قائمة على أي أساس عصبي متضامن ومتحد ، في هاته الفترة بسبب البنيات الاقتصادية التي أرساها الحكم المريني نفسه ، وهي بنيات أدت إلى تكاثر الزعماء والمتطلعين ، في هذا الوقت نلاحظ أن الإشراف بصفة عامة قد أصبحوا منظمين تنظيما اقليميا-داخليا يشرف عليه المزوار بفاس كما يشرف عليه رؤساء مقربون معترف بهم في الشمال والجنوب(2) ، بينما انتفى هذا الطابع المؤسساتي للشرف مع الصلحاء ، وبذلك خرج من هامشيته في المجال السياسي وانفلت من هاته الهامشية قصد ولوجه مجال

(1)E.M.PELLAIRE : « Essai sur l'histoire des confréries marocaines »,op.cit,p :148

(1) محمد قبلي : "مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط" ، مرجع مذكور سابقا ص 102-103

الفعل السياسي عوض انغلاقه ضمن الامتيازات التي تتحقق بفضله . لقد أصبح شرف الصلحاء منبعا لتحقيق الشرعية السياسية لخطاب التجديد الديني . إنه مرتكز شرعية ممارسة الاصلاح تجاه السلطة السياسية ، وسيكون الإصلاح هذه المرة نابعا من المجال القروي ، خصوصا ونحن نعرف ان العدد الاكبر من الصلحاء استقروا به ، مثلما سيكون المجال الحضري موضوعا لهذا الإصلاح ، سيصبح للقرية وللعامة دور وإمكانية للتدخل قصد تحديد طبيعة الحكم في الحواضر . إن تجسدات هذا الفعل ذي الطبيعة القروية سيبرز من خلال اختيار الصلحاء لشرفاء جدد ، لم يكن لهم موقع في تراتبية السلطان السياسي المريني . إنهم شرفاء سوس ، الشرفاء السعديون . إن اختيار الصلحاء هذا ، هو النتيجة المكثفة للشرف الجديد الذي أسسوه ضمن بنية المجتمع المغربي ، بمعنى أنه النتيجة الأساسية لحركيتهم ولفعلهم الاصلاحي . يلخص محمد قبلي نتيجة هذا الفعل الاصلاحي بشكل دقيق في النص التالي :
"لقد استطاع الحكم المريني إذن ان يفصل بين قوتين متكاملتين من الناحية النظرية الصرفة (يعني محمد قبلي الشرفاء والصلحاء) ، إلا ان ربحه السياسي كان قائما على تناقضات مادية واجتماعية(. . .) .
وهذه التناقضات هي التي ستتمخض عن تدعيم حركة المعارضة الصوفية على حساب فئة الأشراف داخل المدن نفسها وفي البوادي بصفة أخص . والتمركز الذي اصبح للصوفية بالأرياف نتيجة هذا

التسلسل هو الذي سيعطي للفترة المدروسة طابعها التحولي فيما نعتقد ، فهو الذي سيلعب دورا حاسما في تفجير الاوضاع بالمغرب في القرن السادس عشر وهو الذي سيسمح للصوفية بتنظيم البوادي وتعبئتها ضد الغزاة وضد الحكام على السواء ، مثلما هو الذي سيوصل الزوايا في النهاية لتحيل الحكم عن العصبيات البربرية التقليدية ونقله إلى أسرة شريفة مغمورة من اعماق البوادي ، هي أسرة السعديين . واختيار هذه الاسرة وحده كاف للدلالة على ما نذهب اليه ، إذ أنه يرجع لأسباب تتصل أساسا بالتجربة التي خاضها الصوفية والأهالي مع أشراف المدن بصفة مباشرة أو غير مباشرة طيلة الفترة التي تهمنا"(1) .

إن الشرف الذي أرساه الشرفاء شرف نخبوي وحضري ومؤسساتي ، بينما شرف الصلحاء شرف فردي وشعبي وقروي ، وهذا هو جوهر التمايز بين شرف الشرفاء وشرف الصلحاء .

ب-تقارب الصلحاء والشرفاء

لقد أصبح الشرف مع الصلحاء عنصرا مؤسسا لبنية المجتمع المغربي الدينية والسياسية ، خصوصا وأن مضامينه اصبحت تتميز بالشعبية ، وطابعه يتميز بخاصيات الزعامة التي يضفيها عليه الصالح . وهاتان الميزتان كانت لهما أهمية كبرى في انتشار

(1) محمد قبلي "مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب البسيط" ، مرجع مذكور سابقا ص 113

الصلاح والصلحاء بالمغرب طيلة القرن السادس عشر ، وارتباط هذا الانتشار بعمق الصراعات التي عرفها المجتمع المغربي في هذه الفترة . وهذا ما دفع روبير مونتاني للقول بأنه منذ :

"الزمن الفاصل والممتد من لحظة انحطاط السلالة المرينية مع نهاية القرن الرابع عشر وإلى حدود ظهور السلاطين الفلاليين مع النصف الثاني من القرن السابع عشر ، ظلت الحياة السياسية مسيطرا عليها كلية من طرف نشاط وحركية الصلحاء بالجنوب المغربي"(1)

فرضت سيطرة حركية الصلحاء ذاتها طيلة القرن السادس عشر ، وهو ما يسجله التاريخ الذي يغلب عليه الطابع المناقبي ، لكن جذور وأسس هاته السيطرة لا تبرز في الكتابات التاريخية ، وهو ما يجعل البحث عن العمق السوسيولوجي لهاته الحركية أمرا ضروريا لفهم تحولات المجتمع المغربي اللاحقة .

من بين العوامل العميقة التي جعلت الصلحاء يحققون هذه السيطرة وذاك الحضور ، هنالك عملهم الاصلاحي-التجديدي على مستوى كيفية استثمار تاريخ الإسلام ثم تغييرهم لمضامين الشرف كما رسخه الشرفاء الأدارسة والسلطان السياسي المريني ، وهو ما دفعهم لإدخال وإشراك عامة الشعب في الحقل السياسي-

(1)ROBERT MONTAGNE : « Les bérbéres et le makhzen dans le sud marocain » librairie felix alcan paris 1930 p :82

الايديولوجي . هاته العوامل يمكن اعتبارها عوامل ذاتية . هنالك عوامل وشروط أخرى موضوعية أطرت هاته السيطرة ودعمتها بشكل كبير . فروبير مونتاني يكشف عن هاته الشروط وينعتها بالوضعية المضطربة . "فالقبائل تتصادم من كل جهة ، وتتصارع في الهضاب . . . وآخر الوطاسيين يغلق على نفسه بفاس ، كما أن تقدم الأمم المسيحية أصبح اكثر خطورة ، فسوف نراهم بعد استعادة الاندلس يفكرون في تحقيق مشروع سيطرتهم على إفريقيا . . . في نفس الوقت كانت السفن البرتغالية ترسو بشواطئ الاطلسي ، وبعد ذلك بقليل بأنفا وأكادير . هكذا اتضحت التهديدات التي يشكلها رسو المسيحيين على الشواطئ ضمن هاته الشروط المؤاتية ، ظهرت وسط القبائل شخصيات دينية تعاظمت شهرتها"(1)

إنها الشروط الموضوعية المؤطرة لسيطرة الحركية الصلاحية وهي شروط تبرز من زاوية سوسيولوجية علامات الإنتقال التاريخي التي سيعرفها المجتمع المغربي ، انتقال من مرحلة سياسية-تاريخية إلى مرحلة أخرى مغايرة لها . إنها علامات على الصراعات البارزة والسطحية التي استطاعات أن تظهر وتتخذ صبغة حدثية وقائعية . لذلك ، اعتبرناها علامات على الإنتقال ، بينما المدلولات الخفية لهاته العلامات ستعكس التحول الذي يختبئ وراء عملية الانتقال هاته والذي عرفه المجتمع المغربي في نفس الفترة .

(1)Ibid :p83

إن الأحداث التي سجلها ر .مونتاني ، ذات طبيعة حدثية ، وهي بذلك لا تعكس من حيث مظهرها سوى إيقاعات قصيرة بمفاهيم السوسيولوجية التاريخية ، وهاته الإيقاعات إذا ما تم الوقوف حدودها فإنها لن تعكس خبايا الأحداث . لذلك تعتبر إيقاعات التاريخ القصيرة بدورها علامات على حضور إيقاعات من نوع آخر ، أي إيقاعات طويلة المدى(1) . تتمثل دلالات هاته الايقاعات الطويلة التي تعكس التحول المجتمعي في الهيكلة العميقة التي عاشها المجتمع المغربي في تلك الفترة وهي هيكلة ذات طابع ايديولوجي-ديني وسياسي واقتصادي . فعلى المستوى الإيديولوجي-الديني تبين الأحداث السابقة أن الشروط والأحداث التاريخية التي عرفها المجتمع المغربي أفرزت بروز وسيطرة شخصيات دينية ، وهو ما يوضح لنا بأن المجتمع المغربي بدأ يهيكل نسقه الايديولوجي على ثوابت جديدة أهمها العامل الديني بما يحمله من عناصر وضحناها سابقا (شرف ، مهدوية ، إمامية . . .) ، أما على المستوى الاقتصادي ، فسيطرة البرتغال على الشواطئ تبرز ضرورة إعادة الهيكلة الاقتصادية عبر البحث عن منافذ اقتصادية جديدة وذلك عبر التخلي النهائي عن البحث

(1)هاته المفاهيم السوسيولوجية استعرناها من الباحث براتراند بادي وهي مفاهيم استخدمها قصد تمييز القراءة السوسيولوجية للتاريخ عن باقي القراءات الأخرى حيث يميز بين إيقاعات قصيرة ثم متوسطة وأخرى طويلة ، انظر :

-BERTRAND RADIE : « Vulture et politique »,économie paris 1983

عنها في الشمال/الغرب (أي اتجاه الأندلس القديمة) بل نحو الجنوب ، أي باتجاه افريقيا .

أما على المستوى السياسي ، فعجز الوطاسيين أمام الاحداث التي تم تسجيلها يعكس ضرورة إعادة بناء نظام سياسي جديد تكون مرتكزاته الإيديولوجية متوافقة ومدعمة للبنية الدينية ذات المضمون الجديد ، التي أرساها الصلحاء (الشخصيات الدينية بلغة روبير مونتاني) .

تنتمي هاته العناصر إلى مجال الأحداث أو الضرورات التاريخية ذات الإيقاع القصير المدى ، بل هي عناصر ذات إيقاعات طويلة المدى . إنها الثوابت الجديدة التي سيحتضنها المجتمع المغربي منذ تلك الفترة وستنتمي لبنيته الخفية المتحكمة في بنيته الظاهرة (1) ، فإذا كانت الأحداث المذكورة من طرف مونتاني تعكس انتقالا تاريخيا سياسيا ، فإنها من زاوية سوسيولوجية تعكس تحولا سوسيولوجيا يخص بنية المجتمع ككل وليس بنية النظام السياسي فقط .

إنها أيضا العناصر التي توضح التباعد الذي كان حاصلا بين الصلحاء والشرفاء القدامى ، كما توضح تحول هذا التباعد إلى

(1) أن يتولى الحكم في القرن السادس عشر نظام سياسي شريفي مسألة لا يمكن تفسيرها بالصدفة وأن يخلف نظام سياسي شريفي النظام السياسي الشريفي السعدي لا يمكن أيضا تفسيره بما هو عسكري أو قبلي فقط ، بل إن ما يفسر كل هذا هو هاته الهيكلة الشاملة التي حملت ثوابت عميقة بقيت حاضرة بالرغم من الاختلافات في أشكال حضورها سواء في معتقدات الناس أو في حركية الصلحاء أو فيما بعد عند الزوايا وحتى الفئات الاجتماعية المتعددة .

تقارب بينهم وبين الشرفاء الجدد (السعديون) ، فبقدر ما عمل الصلحاء على الاقتران بالشرف ، عمل أيضا الشرفاء الجدد على الاقتران بالصلاح ، وما يفسر بروز هذا الاقتران عند الشرفاء يتمثل في جزء منه في التسميات التي سيضفيها الشرفاء على أنفسهم . فحسب الباحث عبد الله العروي ، أضفى محمد السعدي على نفسه لقب القائم بأمر الله ثم نعت ابنه محمد الشيخ بمحمد المهدي وبالإمام وبخليفة النبي (1) وهي تسميات تبرز انتماء الشرفاء لنفس الحقل الايديولوجي-الديني الذي أرساه الصلحاء . ويتمثل في أجزائه الأخرى في اختيار الشرفاء الجدد للجنوب المغربي كنقطة انطلاق لهم ، ثم في الكرامات التي أنشئت بصددهم (2) .

شكل الجنوب المغربي ومنطقة سوس بالضبط المجال الذي انطلق منه الشرفاء وفيه أسس الجزولي حظوته وشهرته الصلاحية ، هذا الالتقاء بين المجال الشريفي والصلاحي لا يمكنه أن يكون اعتباطيا . إنه اختيار واع بأهمية المنطقة على المستوى الإيديولوجي بأهمية الاقتران بالصلاح وبحركيته قصد استثمارها لتأسيس السلطان السياسي الجديد .

يوضح الناصري هذا الاقتران المجالي والايديولوجي بين الصلحاء والشرفاء ضمن روايات متعددة سنحلل إحداها . تتخذ

(1) A.LAROUI : « L'histoire du maghreb »,T :2 edition masperos p :25

(2) هاته الكرامات سنتعرض لها لاحقا

هاته الرواية صيغة واقعة خيالية- تاريخية (استعملنا خيالية لكي لا نستعمل ميثولوجية نظرا لأن هذا الاصطلاح الأخير اضخم بعض الشيء من مضمون الرواية) تتحدث عن لجوء القبائل إلى "الشيخ ابن عبد الله محمد ابن مبارك الاقاوي ، نسبة إلى اقة من بلاد سوس ، فذكروا له ما هم فيه من افتراق الكلمة وانتشار المجاعة وكلب العدو على مبارحتهم بالقتال ومراوحتهم وطلبوا منه أن يعقدوا له البيعة وتجتمع كلمتهم عليه ، فامتنع عن ذلك وقال : "إن رجلا من الأشراف بتامجدرت من درعة يقول إنه سيكون له ولولديه شأن ، فلو بعثتم إليه وبايعتموه كان أنسب لكم وأليق بمقصودكم" ، فبعثوا إليه وكان من أمره ما كان"(1) .

تعكس لنا هذه الرواية بساطة التحول السياسي والاجتماعي الذي عرفه المغرب من جهة والعلاقة البسيطة المنطق التي ربطت الصلحاء بالشرفاء . إنها بساطة لا يمكن أن يحققها سوى اللجوء إلى المخيلة نظرا لأن الواقع التاريخي والإجتماعي أعقد بكثير من جملة "وكان من أمره ما كان" . لكن بالرغم من ذلك ، وهذا هو الأهم ، فإن الصيغة الخيالية التي اتخذتها الرواية لا تنفي حضور مؤشرات مهمة لاستطلاع الأعمق والأعقد والتاريخي ، وهذا ما سنوضحه :

(1) أحمد بن خالد الناصري : "الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى" دار الكتاب ،/ البيضاء ، 1955 ، الجزء الخامس ص7

تتضمن هذه الرواية خمسة عناصر أساسية :

1- وضعية قبائل منطقة سوس خلال القرن السادس عشر/سبب الفعل

2- لجوء القبائل إلى الصالح قصد الخروج من هذه الوضعية/ الفاعل

3- منطقة سوس كمجال لسبر الأحداث/ مجال الفعل

4- اقتراح البيعة/ الفعل

5- الصالح أو الشيخ ابن مبارك الاقاوي موضوع الفعل الاول ثم الشريف السعدي وهو موضوع الفعل الثاني

ما يميز حضور هذه العناصر هو تحول الشيخ أو الصالح من موضوع للفعل ، إلى فاعل موجه إلى جانب القبائل ، تجاه موضوع الفعل الثاني الذي هو الشريف السعدي ، وهذا التحول يعكس وضعية الصلحاء في المنطقة ، فهم سابقون على الشرفاء ولا يمكنهم توجيه القبائل تجاه هؤلاء ، إلا أن وضعيتهم يعتريها خلل ما . فحسب تحليلنا السابق لوضعية الصلاح يمكننا تعيين أحد مكامن الخلل في أن الصلاح اتخذ صيغة فردية وليس مؤسساتية منظمة ، وهذا لا يؤهله للقيادة السياسية . لذلك ، فمن وراء هذا التوجه الذي هو تعاون اساسا مع الشرفاء ، يريد الصلحاء تحديد مهماتهم في البنية السياسية الجديدة ، مصدرا للشرعية الدينية وكقواد ضمن المجال الديني خصوصا وأن الشرفاء الجدد يجسدون المضمون الذي

منحه الصلحاء للشرف ، أي المضمون القروي والشعبي ويجيبون عن الحاجة إلى زعيم أو إمام يقود ويوجه القبائل . إنه بشكل من الأشكال إعلان عن اقتسام للحقل السياسي ، يمنح للشرفاء الزعامة السياسية وللصلحاء الزعامة الدينية .

أما بخصوص حضور القبائل في صيغة الفاعل ، فإنه يوضح ويؤكد إحدى النتائج التي سجلناها سابقا والمتعلقة بولوج العامة ، خصوصا في المجال القروي ، للحقل السياسي والذي جاء كنتيجة لفعل مساهمة الحركة الصلاحية في خلق حركية اجتماعية ضمن هذا المجال . إن حضور القبائل بوصفها فاعلا يعكس أيضا التحول الذي طرأ في هذه الفترة على سكان القرى ، وهو تحول عرفه المجال القروي بشكل عام . ويمكن إيضاح أسس هذا التحول في منطقة سوس التي هي مجال الفعل في الرواية المنقولة من طرف الناصري .

إن ما يغيب في تاريخ الناصري لكيفية بروز الشرفاء الجدد في المجال السياسي هو هذا التحول ذاته الذي عرفه السكان . وما تجب الاشارة اليه بهذا الصدد هو ان الشريف السعدي محمد ابن عبد الرحمان/المؤسس كان ،قبل بيعة أهل سوس له مستقرا بالمنطقة ، لكنه اضطر لمغادرتها (تيدسي) تحت ضغط السكان ثم عاد إليها بعد مدة واحتضنه سكان سوس بل منحوه خمسمائة فارس قصد تدعيم قضيته . إنه تحول من طرف أهل سوس لا يمكن

تفسيره بالطبع إلا من داخل الشروط التي عرفتها هاته المنطقة سواء قبل مغادرة الشريف لها أو بعد رجوعه إليها(1) . فسوس "في أواسط القرن الثامن الهجري /الرابع عشر ميلادي كانت تابعة كلية لبني معقل ، أولاد مختار(2) . وفي ظل هاته السيطرة لم يكن ممكنا للشريف السعدي أن يجد دعامة بشرية أو اقتصادية سواء فلاحية أو تجارية . لذلك اضطر لمغادرة مدينته ، أما عودته إليها فإنها نتاج تحول أساسي طرأ على هاته المنطقة . فبنو معقل أصبحوا عاجزين عن طرد المستعمر البرتغالي ، بل أكثر من هذا ، تحول هؤلاء وبالضبط قبيلة حزرارة إلى الخدمة المباشرة للبرتغاليين حيث كان شيخ هاته القبيلة ، مالك بن داود ، يتلقى الهدايا من طرف الملك البرتغالي(3) .

بقدر ما اتخذ هذا التحول الصبغة الاقتصادية المتمثلة في سيطرة البرتغال على الطرق التجارية ، وسيطرة بني معقل على المناطق الفلاحية ثم تعاون هؤلاء مع البرتغال والناتج عن ضرورات مصلحية اقتصادية-تجارية أساسا ، فسيتخذ صبغته الايديولوجية المتمثلة في وعي أهل سوس بضرورة إيقاف هذا التعاون مع البرتغال ، والذي ليس في جوهره شيئا آخر غير إيقاف لسيطرة

(1) بخصوص المعطيات المتعلقة بمنطقة سوس أثناء ظهور الشريف السعدي بها ، انظر :
M.KABLY : « Pouvoir, société et religion » , op, cit, p :251
(2)Ibid,p :248
(3)-M.KABLY : « Pouvoir société et religion » op, cit, p :251

بني معقل والبرتغال على كل المنافذ الاقتصادية . لهذه الأسباب سيحتضن سكان سوس ، الشريف السعدي ولنفس الأسباب ، سيحصل التعاون بين الصلحاء والشرفاء في المنطقة . كما ستحضر القبائل باعتبارها فاعلا ضمن هذا التحول الذي تعيشه منطقة سوس والمجتمع المغربي ككل .

إذن ، ما نستخلصه من هذا الخطاب هو أن حضور القبائل كفاعل لم يتم بالبساطة التي تعكسها الرواية ، ولم يتم أيضا بنفس السرعة والوضوح ، بل عرف ترددا سواء من طرفها أو من طرف الشريف السعدي ، فهذا الأخير غادر المنطقة والسكان رفضوه في بداية الأمر ، وهو ما يبرز التردد الذي أشرنا إليه ، والناتج عن ان : "انشغالات الكل (الشريف والسكان) لم تكن دينية فقط ، فقد كان لابد من انتظار الإندماج الشامل للواقع المعيش بالمشروع المحرك والرئيسي للصلحاء . وهؤلاء ذاتهم مثلهم مثل الشريف لم يتحركوا في نطاق مغلق بما أن هنالك وضعية سيطرة محققة وحاضرة ، ولإنجاحها لم يكن من الممكن تلافي حدوث فعل مفاجئ وموحد"(1) .

إنها صورة عن كيفية التشابك والتقارب والاندماج الذي حصل بين الصلحاء والسكان والشرفاء الجدد . وهو تقارب أفرز نتائج أساسية ، منها التي قوت هذا التقارب وحولته إلى تلاحم ، ومنها

(1) -Ibid p :250

التي هيأت لمرحلة التباعد . لقد أفرز هذا الاندماج الشامل حركة جهادية أكثر فعالية وتنظيما ، فالشرفاء قادوا الحركة الجهادية ، واستطاعوا أن يعيدوا ويسترجعوا كثيرا من المناطق المستعمرة (1) . والصلحاء حققوا حظوتهم وانتشارهم الواسع بفضل عملهم "على تغذية عقلية الجهاد ضد البرتغاليين المقيمين في آنفا وتانسيفت وآكادير"(2) ارتكازا على "ايديولوجية موحدة ومحمسة"(3) ، سيكون مرجعها الأساسي هو الإسلام ونتيجتها هي "الاعلان عن مقاومة ، ستتخذ شكل جهاديا دفاعيا"(4) . فهاته النتيجة أفرزت التقارب الكبير بين الشرفاء والصلحاء لدرجة لا يمكن معها عزل استمرارية الشرفاء في قيادة الحركة الجهادية من دون الإشارة إلى ارتكازهم على الصلحاء(5) ، كما أفرز هذا الإندماج من جهة أخرى سلطانا سياسيا جديدا ، لا يمكنه الاستمرار فقط في ممارسة الجهاد ، بل لابد له من تأسيس أرضيته الاقتصادية والعسكرية وهو ما سيؤسس للتباعد الذي سيحصل ليس فقط بين الشرفاء والصلحاء ولكن أيضا بين الشرفاء والسكان .

(1) سيعلن محمد السعدي الجهاد ضد البرتغاليين مباشرة بعد عودته الى سوس واندماجه مع سكانها وسيتم استرجاع اكادير وإرساء الامن في درعة ثم السيطرة على مراكش ، انظر بهذا الخصوص :

-R.MONTAGNES : « les berberes et le makhzen, op.cit, p :89

(2) -Ibid, p :87

(3) -Charle Andre julien : « Le maroc face aux impérialisme J.A 1978 p :21

(4) -Ibidem

(5) يقول جورج دارك بأن تقوى السعديين تم بفضل "استمراريتهم في قيادة الحركة الجهادية وارتكازهم على اتباع الطريقة الشاذلية-الجزولية" انظر :

-GEORGE DRAGNE : « Esquisse d'histoire religieuse du Maroc » peyronnet, Paris 1951 p :59

ت-تباعد الصلحاء والشرفاء

إذا كان الجهاد قد ساعد بشكل كبير على تلاحم الشرفاء والصلحاء ، فإنه ساهم أيضا في وصول سلطان السعديين إلى الحكم . وهذا العامل الأخير لعب دورا كبيرا في تحويل التقارب إلى تباعد لأنه سيكشف حقيقة خفية ، وهي ان الاندماج الذي تم تحقيقه بين الشرفاء والصلحاء والسكان لم يكن مرتكزا على الجهاد والدين والدفاع عنه ضد المسيحي المستعمر فقط ، مثلما لم يكن الهدف أيضا من وراء تقارب الصلحاء والشرفاء تأدية واجبات دينية مقدسة فقط كالدفاع عن الدين والأمة ، لأن "المقدس ليس هو كل شيء ، فالصراع تم خوضه لأجل اليومي والمعيش أيضا ولأجل الأرض كذلك ، لأجل هاته الغايات ، فجر الأسياد والفلاحين الجزوليين النظام والنسق ، والمقاومة الموجهة ضد المسيحي كانت قبل كل شيء موجهة ضد بني معقل وضد سلاطين بني مرين"(1) .

التقارب إذن ، كانت له غايات سياسية واقتصادية وبما أن غايته السياسية قد تحققت ، فسيقع التباعد ، وسيتحول الشرفاء من مستوى قيادة الحركة الجهادية إلى مستوى قيادة الدولة ، وقيادة الدولة من ضمن ما تتطلبه ، تأسيس جيش ، وضمان موارد ومداخيل اقتصادية ، ثم تأسيس شرعية إيديولوجية قادرة على

(1)-M.KABLY : « Pouvoir, société et religion », op,cit p :253

ضمان التبرير الايديولوجي لكل القرارات أو الأفعال السياسية الصادرة عن هاته الدولة .

على المستوى العسكري ،اعتمدت الدولة الجديدة على "جيش جديد ، يتطلب خزينة خاصه به ، المسألة التي تستوجب الحصول على ضرائب معممة ومنتظمة . فقد كانت هنالك ضرائب الصلحاء الموجودة سابقا والتي كانت تصرف لافتداء الأسرى وتمويل الحرب ضد البرتغال والاسبان"(1) ، لكن هذه الضرائب لن تكون كافية لتلبية متطلبات تنظيم جيش دولتي ، مما سيدفع الدولة إلى مطالبة القبائل بتأدية الضرائب ، قصد تعزيز الخزينة وضمان تحقيق السيطرة السياسية ، دفع تنظيم المستوى العسكري بالدولة إلى الدخول في صراعات مباشرة مع القبائل وخصوصا القبائل البعيدة لأنها ترفض أن تؤدي أية ضريبة ، فالجبل ، كما يقول عبد الله العروي ، "يرفض تأدية أية ضريبة جديدة ويجد في الزوايا سنده الفعال"(2) . في لحظات الصراع هاته ، يقول ر .مونتاني ، "توقف السعديون في رأي البربر عن كونهم زعماء الحرب الجهادية"(3) . إنه صراع ذو طبيعة اقتصادية سيعزز بصراع آخر من طبيعة ايديولوجية وهو صراع مع الصلحاء ، كما ستضطر الدولة السعدية ، ضمن شروطها الجديدة

(1)-A.LAROUI : « L'histoire du Maghreb »,T :II op ,cit p :34
(2)-A.LAROUI : « L'histoire du maghreb » op .cit.p :34
(3)-R.MONTAGNE : « Les bérbéres et le Makhzen » op,cit,p :90

أن تعمل تحت منطق الضرورة على المستوى الايديولوجي وليس تحت منطق الشرعية(1) . فمنطق الضرورة هو منطق الحاجيات المادية-الواقعية والسياسية للدولة ، بينما منطق الشرعية فهو منطق التوافق بين عمل الدولة وأسس شرعيتها الدينية . تلجأ الدولة إلى منطق الضرورة حينما تستنفد طاقات منطق الشرعية ، أي حينما يصبح الواقع السياسي والاقتصادي يفرضان حاجيات لا يمكن للدولة أن تجد لها مبررات ومرتكزات واضحة ومقنعة في مرجعيتها الدينية . فإذا كان منطق الشرعية هو الذي اشتغل على أساسه الشرفاء أثناء قيادتهم للحركة الجهادية ، فإن منطق الضرورة فرضه الواقع الجبائي للدولة ، هذا الواقع الذي دفع بالدولة إلى تأسيس ضرائب جديدة لا تستثني حتى الصلحاء . وهذا العامل الأخير كان سببا كافيا لكي يعارض الصلحاء الدولة ويساندوا القبائل التي ترفض أن تؤدي الضرائب ، كما أن سلوك الصلحاء اتجاه القبائل كان هو الآخر سببا كافيا بالنسبة للدولة كي تمارس عملية امتحان للصلحاء قصد التحقق من هويتهم الجديدة(2) .

---

(1) يقول برتراند بادي بأن : "النسق المعياري الاسلامي منظم بنفس المبدأ الذي ينظم السلطان السياسي . إنه متسم بالتعارض الحاصل بين الشرعية والضرورة ، أي بين ضرورة التماثل مع الشريعة وعملية البحث عن الشرعية الضرورية لتسيير المدينة" ، انظر :

-B.BADIE : « Culture et politique » op.cit.p :93

(2) يشير عبد الله العروي إلى أن محمد الشيخ السعدي استدعى الصلحاء سنة 1547 م إلى مراكش حيث امتحن وسحق من سحق .

تظهر الصراعات التي عرفها الشرفاء مع القبائل ومع الصلحاء بعد تحولهم من قيادة الجهاد إلى قيادة الدولة ، بشكل دقيق ، أن منطق الزعامة الذي اتسم به الشرفاء في مرحلتهم الأولى كان مؤقتا ومرحليا ، وقد سار إلى نهايته الطبيعية المتمثلة في تحول الشرفاء وخروجهم من مرحلة السلطان الكاريزمائي إلى مرحلة السلطان التقليدي (1) ، أي من سلطة الزعامة إلى سلطة الدولة بكل مؤسساتها . كما يظهر أيضا أن اقتسام الحقل السياسي مع السلطان أمر غيرَ ممكن . فإذا كان الصلحاء قد فوضوا لأنفسهم مهمة العمل السياسي ، فإن هذا الأمر قد اقتصر على مرحلة مؤقتة لم تكن فيها الدولة قد تأسست بعد . لكن بعد تأسيسها ، سيصبح المبدأ المحرك للحقل السياسي هو احتكار الدولة لجميع أشكال ومصادر الشرعية .

فالدين لا يمكن فصله عن السياسة كما لا يمكن الفصل بين السلطان بوصفه شريفا من جهة وقائدا دينيا للأمة من جهة ثانية وقائداً سياسياً للدولة من جهة ثالثة . إنه المصدر الوحيد لشرعية ممارسة أشكال العنف الرمزية والمادية ، وقد اتضح هذا الأمر حينما حاول السلطان السياسي السعدي فرض الضريبة على الصلحاء

(1) يحدد ماكس فيبر أن السلطان الكاريزمائي حينما يسيطر داخل مجتمع محدد ، فهذا يعني أن هذا المجتمع يعيش مرحلة انتقالية تهيئه إلى "المرور من وضعية استقرار قديمة إلى أخرى جديدة" وأن السلطان الكاريزمائي ينتقل بالمجتمع إما إلى سلطان تقليدي أو شرعي ، أنظر بهذا الخصوص :

-JUILIEN FREUND : « Max Weber » P.U.F,1969 p :55

حيث لم يتعامل معهم بمنطق ديني ولكنه تصرف بمنطق سياسي محض ، نظراً لأنه في تلك اللحظة كان يتصرف كقائد سياسي للدولة ، وأمام رفض الصلحاء لقراره السياسي ، عمل السلطان على تغليف هذا القرار بغلاف ديني تمثل في طريقة الرد عن الصلحاء التي اتخذت صيغة اختبار لمدى شرعية الصلحاء الدينية ، وهو ما سيمنحه في الأخير شرعية دينية لعملية ممارسة العنف المادي على الصلحاء .

إنه تشابك يعيشه السلطان السياسي وهو الذي فرض التباعد بين الصلحاء والشرفاء ، على اعتبار أن التقارب لا يمكن أن يستمر إلا على حساب الصلحاء . لم يعد أمام الصلحاء سوى تبرير وطاعة وخدمة السلطان السياسي . وللقيام بذلك ، لابد لهم من اتخاذ طابع مؤسساتي يوحدهم ويسمح للسلطان بمراقبتهم . ففي غياب الرغبة في ممارسة التبعية تجاه السلطان السياسي ، فإن الابتعاد عن حقله يبقى هو الإمكانية المتبقاة وهي التي اضطر الصلحاء لنهجها في علاقتهم بالسلطان السياسي .

خلاصات:

ما نستنتجه من هاته المسيرة العلائقية بين الصلحاء والشرفاء يمكن تجسيده في العناصر التالية :

1- لقد أسس الصلحاء النزعة الشريفية كظاهرة وهم بذلك قد أسسوا ضمنيا تعارضهم مع الشرفاء التقليديين الأدارسة والسبتيين .

2- ربط الصلحاء الشرف بوظيفته السياسية ، وهذا الأمر بقدر ما أخرج الشرف من حقله الضيق ، أي من وظيفته الإجتماعية ، فإنه قد دفع الصلحاء للاقتراب من الشرفاء الجدد والعكس أيضا .

3- بقدر ما ساهمت حركية الصلحاء في تأسيس سلطان سياسي جديد ، فإنها أيضا ساهمت في إدخال وإشراك الناس في القضايا المجتمعية التي عرفها القرن السادس عشر .

4- لقد ساهم الصلحاء في إرساء إصلاح شامل للحقل الديني والسياسي والإجتماعي وكانوا الضحية الرئيسية لهذا الاصلاح . لقد أرسوا أسس سلطان سياسي جديد كانوا ضحيته الأولى .

5- اذا كان الصلحاء قد فضلوا الابتعاد عن حقل السلطان السياسي ، فإن هذا الابتعاد سيهيء لبروز حركية جديدة ستنقله من طابعه الفردي-الميداني إلى طابع مؤسساتي ، سيحضر في شكل زوايا .

II-الصالح أو الشيخ المفوض بطريقة رمزية

1- طبيعة التفويض

يتميز الصالح في النسق الإديولوجي الديني بموقعه كمصلح ديني، اجتماعي وسياسي، نظراً لأن أي تدخل للصالح في الحقل الديني قصد إصلاح وضعية "الفساد" سيتخذ بالضرورة طابعه السياسي والاجتماعي، على اعتبار أن البنية الثقافية الإسلامية تعرف هذا التداخل والترابط بين هاته المستويات، فانطلاقا من البنية اللغوية والدلالية للاصطلاح الذي ينعت به ويميز من خلاله الصالح، نجد أولا، وكما سجلنا ذلك سابقا، الطبيعة الإصلاحية لحضوره في المجتمع المغربي، ونجد ثانيا، وهذا يهمنا هنا أكثر، أن هاته البنية اللغوية الدلالية تثير نوعا من الغموض قد يؤدي في بعض الأحيان إلى تحجيم أو اختزال وظيفة وطبيعة الصالح. يبرز هذا الغموض من خلال الكشف عندما يميز اصطلاح "صالح" عن اصطلاح "مصلح" يبرز لنا اصطلاح المصلح حضور اسم الفاعل المتجه نحو موضوع الفعل الذي هو الإصلاح، (فأول سؤال يتبادر إلى أذهاننا عند سماعنا لمصطلح "المصلح" هو مصلح لماذا؟) بينما اصطلاح الصالح يكشف لنا فقط عن الخاصية الرئيسية، أي عن نعت شخصية محددة بصفة مصدرها الصلاح.

ولا تثار لدينا أية اسئلة بصدد علاقة هذه الشخصية بالعالم

الخارجي لأننا سنقتنع بأنها خاصية أو نعت يخص الشخص بعينه وما يمكن إنتاجه كرد فعل هو احترام هذه الشخصية نظراً لطبيعتها الصالحة ، بمعنى آخر ، يحمل مصطلح الصالح انتفاء الفعل وسلبية الحضور اتجاه المجتمع في شمولية مستوياته ، لكن ما يخفيه الاصطلاح اللغوي ويكرس غيابه ، تكشفه لنا ظاهرة الصلاح ووضعية الصالح في المجتمع .

لقد كشفت الأطروحة التجزيئية في شخص ارنست كيلنر(1) عن الطبيعة السلمية لفئة الصلحاء سواء كأفراد أو كأسر ، وهاته الطبيعة تساير بشكل كامل المعنى الذي تكرسه البنية الدلالية لمصطلح "الصالح" ، ففعل الصالح لا يمكن أن يناقض طبيعته الصلحوية ، لذلك لا يمكنه أن يتدخل سوى من زاوية الدين الذي يستعمل الخطاب اللغوي والأدوات الدينية السلمية . إن مهمته هي الحفاظ على توازن الجماعة من دون اللجوء إلى العنف أو حمل السلاح ، بل فقط عبر الرأي السلمي المستند على

(1) يتحدث ارنست كليز عن الصلحاء بالنعوت التالية : "هؤلاء الغرباء المتراتبون المسالمون والاصطناعيون . ." ويبرز صفة المسالمة ضمن هذا النص التالي : "تشكل دولة الصلحاء استثناء بسبب ثباتها حيث لا نجد تغيرات كما أن النظام السياسي العام لقبائل الاطلس المتوسط يسمح للصلحاء بتلافي الطغيان الشخصي والمؤقت . إنه لمن الغرابة أن نفكر في أن هؤلاء الصلحاء يجسدون تعريف ماكس فيبر للدولة . لدينا دولة ، وإذا ما أردنا تصنيفها كذلك فسنجد الافراد هم الذين يحتكرون العنف الشرعي ، أما الحكام فلا يمكنهم ولا يقدرون على استعمال القوة" .
النصان مأخوذان من :

-ERNEST GELLNER : « Comment devenir marbout » B.E.S.M Ier trim 1976 p :3839-

طبيعته كرجل صالح . هذا الجوهر السلمي الذي تقرنه الاطروحة التجزيئية بالصالح هو جوهر سلبي أساسا تنكشف محدودية قراءة وضعية الصالح من خلاله مباشرة حينما يتم الكشف عن المضمون السوسيولوجي والتاريخي لهذا الاصطلاح .

يستمد الصالح شرعية موقعه وتميز هذا الموقع من النموذج المثالي الإسلامي ، أي من خلال الواقع السوسيو-تاريخي لهذا الحقل الاسلامي .

فعلى المستوى النظري ، يقدم الإسلام ذاته باعتباره ديانة التوحيد المرتكزة على فكرة وحدانية الله . فالله واحد لا شريك له ، ولذلك لم يفوض ولم يميز بشكل مباشر أي فرد للحديث بالنيابة عنه ، فالاله ليس له ابن وليس حليفا لشعب محدد ولا تحضر في علاقته بعباده أية وساطة مؤسساتية .

"يتميز الاسلام بمطابقته للسلطان السياسي مع الشريعة ، جاعلا بذلك من كل محاولة لخلق سلطان سياسي تراتبي وشرعي محاولة فارغة لا معنى لها ، فالسلطان لن يكون شرعيا إلا إذا ما تطابق وتوافق مع الشريعة الالهية ، فالاسلام لا يحتمل أي نوع من التفويض أو الوساطة(. . .) كما أن التصور التراتبي للسلطان يوجد في الثقافة المسيحية الغربية منذ تكوينها وذلك من خلال وجود فكرة تفويض السلطة الالهية للكنيسة على المستوى الروحي وللأمير على المستوى الزمني وهو ما يسمح بدراسة السلطان السياسي في

مجال الثقافة الغربية بمصطلحات التفويض والتراتبية"(1) .

إن النتيجة الاساسية لغياب التفويض بجميع أشكاله ،والوساطة بجميع أشكالها أيضا ، من النموذج النظري الإسلامي هي ترسيخ لتصور محدد عن الأمة . فالأمة تصبح إثر ذلك واحدة وموحدة على المستوى السياسي والاقتصادي والعسكري ، فوحدانية الله وغياب الوساطة والتفويض ثم وحدة الأمة ، مرتكزات أساسية تميز الحقل الإسلامي عن الحقل الديني المسيحي واليهودي . لذلك لا يقر الإسلام نظريا بأية وساطة أو تفويض ، كما أن هاته الثوابت تجعل أفراد الأمة متساوين من حيث مرجيعتهم الواحدة والموحدة (الله) ولهم هدف موحد يتمثل في المحافظة . بل في ضرورة المحافظة على وحدة الأمة سياسيا ودينيا وعسكريا وبخاصيات أفرادها ومميزاتهم هاته تصبح "أمة المسلمين أمة سياسية أساسا"(2) والفرد في هاته الأمة يصبح فاعلا سياسيا ، وفعله السياسي يرقى إلى مستوى الواجب الديني ، مثله مثل باقي الواجبات الدينية الأخرى ، فنزعة النضال (الجهاد) السياسي ضمن النموذج التوحيدي تصبح -كما يقول "بادي"- واجبا من واجبات المؤمن"(3) . ضمن هذا الإطار يمكن الكشف بدقة عن طبيعة السياسي وعلاقته بالديني ،

(1) -B.BADIE : « Culture et politique » op,cit, p :82
(2) -Ibid,p :83
(3) -Ibidem

فالسياسي يصبح بعدا يخدم الديني في آخر المطاف . إنه أكثر من هذا له صبغة الواجب الديني ، فمفهوم الأمة الإسلامية مفهوم سياسي وهذه الخاصية "تضفي توجها دينيا على المدينة التي من مهمة الناس بناؤها وتجسيدها على الأرض(1) بمعنى آخر ، يتحدد جوهر المستوى السياسي في تشخيص المدينة الإسلامية للنموذج المثالي المبني نظريا وهو ما يسمح لنا بأن نقول بأن بنية الحقل الاسلامي تمنح الإسلام طابعه الديني حينما تكون العلاقة عمودية بين الله والأمة ، لكنها تمنحه طابعه السياسي حينما تكون العلاقة أفقية بين أفراد الأمة ، أي بتوجهه نحو التاريخ ، يتخذ الإسلام طابعه السياسي وبتوجهه نحو السماء يتخذ طابعه الديني ، من دون أن يتم الفصل بين التوجهين ، خضوعا لهذا المنطق ولهاته الخطاطة النظرية ، يحتل القائد السياسي للامة (النبي-الخليفة-أمير المؤمنين-السلطان) موقعا سياسيا لأنه يوحد العلاقة الأفقية بين أفراد الأمة ، وموقعا دينيا لأنه يجسد ويطبق ويسهر على سلامة وديمومة العلاقة العمودية بين الفرد والله . إن طبيعة موحد الامة ، السياسية والدينية ، تجعل من الحقل السياسي "مجالا لتأكيد الإيمان"(2) وتنتفي إثر ذلك أية إمكانيات للإبداع أو الإبتداع بلغة الحقل الديني الإسلامي ، لأن كل بدعة تصبح ضلالة وكل

(1)-B.RADIE : « Culture et politique » op,cit, p :84
(2)-Ibidem

ضلالة في النار . إذن على المستوى النظري يمنح الإسلام لأفراد الأمة طابع الفاعلين السياسيين ، والفعل السياسي هو فعل تأكيدي لخضوع الفرد لله .

يرسخ النموذج المثالي الاسلامي خلاصتين أساسيتين تتمثل الأولى في أن موقع موحد الأمة ، وقائدها يجتمع فيه السياسي والديني ، ومن ثم فإن الخضوع في المجال الديني لله لن يكتمل سوى بالخضوع لهذا الموحد ، أما الخلاصة الثانية فتتمثل في أن السياسة في الحقل الاسلامي مجال لتبعية مزدوجة ، الاولى لله والثانية للخليفة .

هاته الخلاصات لا تمنح لأفراد الأمة أية شرعية دينية ، لمنافسة الخليفة أو السلطان ، كما لا تمنحهم أية شرعية دينية لإعلان الإصلاح ، إلا تحت نطاق وضمن دائرة السلطان وبقيادته وتوجيهه ، لكن إلى جانب هذا يمنح النموذج المثالي الإسلامي لأفراد الأمة إمكانية أخرى تتمثل في رفع درجة علاقتهم بالله ، درجة تقواهم وصلاحهم ، بما أنها إمكانية متاحة ضمن تأكيد الإسلام النظري على الصلة المباشرة بين الله والمؤمنين . إنها الإمكانية التي يفتحها الاسلام أمام الفرد . لا يسمح الإسلام للفرد بقيادة وتوجيه حركة اصلاحية للمجتمع ولكنه يمنحه إمكانية إصلاح ذاته بنفسه ، فالإصلاح الأول (إصلاح المجتمع) إصلاح سياسي يخص الأمة ككل ومن ثم فهو يدخل في نطاق موحد الأمة ، بينما الإصلاح

الثاني (إصلاح الذات) فهو متعلق بالفرد وبدرجة تقواه لذلك فطابعه ديني ومشروع .

ضمن هذا الإطار النظري ، نستطيع أن نفهم ، لماذا لم يعرف الحقل الاسلامي مصلحين وعرف صلحاء ، لكن هل فعلا يختلف الصالح عن المصلح أم أن الثاني هو جوهر الاول؟ .

لن يتم الجواب عن هذا السؤال إلا اذا انتقلنا من الاسلام النظري النموذجي إلى الإسلام التاريخي ، ومن اليوتوبيا الإسلامية إلى مجال الواقع التاريخي والاجتماعي .

هذه الازدواجية بين ما يجب أن يكون حسب النموذج الاسلامي وماهو كائن تحملها كل الأنظمة السياسية ذات الإنتماء الاسلامي ، فهي أساس انشطار وتوزع هذه الأنظمة بين منطقها الشرعي والضرورة ، أي بين سلطان-سلطة وسلطان-قوة . إنه انشطار بين النموذج والواقع ، أي بين وحدة الأمة ومساواتها النظرية وتراتبيتها في التاريخ والواقع .

هذه الازدواجية هي نفسها التي تمنح للصالح شرعية دينية وتاريخية لإمكانية تجاوزه لاصلاح ذاته وممارسة الاصلاح على المجتمع . كيف ذلك؟

يعمل السلطان السياسي على احتضان فئة من الأفراد لها معرفة بالشريعة والعقيدة (العلماء والفقهاء) تكون مهماتها محددة في سد أي ثغرة تحصل بين النموذج النظري وبين الواقع السياسي ،

أو على الأقل تبحث لها عن مخرج نظري شرعي ، والبحث عن هذا المخرج من طرف هؤلاء يصب مباشرة في الكشف عن الطابع الإيديولوجي للإسلام كمرجعية نظرية من جهة وفي الكشف عن طبيعة ووظيفة هذه الفئة تجاه المجتمع والدولة من جهة أخرى .

فعلى المستوى الإجتماعي يوضح حضور هذه الفئة خروج الإسلام من طابع المساواة النظرية ، والعلاقة المباشرة بالله ، إلى طابع التراتب وتقنين هاته العلاقة ، أما على مستوى العلاقة بالدولة ، فإن الفقهاء والعلماء سيتحولون إلى موظفين مثلهم في ذلك مثل أي موظف بيروقراطي آخر ، وهو ما يوضح بيروقراطية النظام السياسي في الواقع ، عكس ما يقره النموذج السياسي الاسلامي نظريا . في ظل وجود مقدر لفئة العلماء والفقهاء ضمن الحقل السياسي .

تصبح العلاقة بين المؤمن والله مقننة ، وترسم لها أشكالها المشروعة كما تمنع أشكالها غير المشروعة ، وعكس ما سجله الاسلام النظري عن العلاقة المباشرة بين الله والمؤمن ، باعتبارها القاعدة المنظمة لعلاقة الله بعباده ، تصبح هذه القاعدة استثناء وحالة شاذة ، على المستوى السياسي والواقعي ، نظرا لأنها تعتبر تجاوزا لكل ما أرسته فئة العلماء والفقهاء . فهي تعبير عن عدم الاعتراف بهذه الفئة التي انتقاها السلطان وأحاط نفسه بها ، ومن ثم فإن أية عملية اصلاحية للذات تجد ذاتها محاطة بإرشادات

وتوجيهات موظفي السلطان (العلماء والفقهاء) ويصبح إثر ذلك فعل إصلاح الذات متشابكا مع فعل إصلاح المجتمع والدولة بكل الصراعات التي ينتجها هذا الفعل .

إذا كان الصالح يستقي الشرعية النظرية لحضوره من الامكانية التي يتيحها الإسلام النظري ، فإن شرعيته الإجتماعية والسياسية يستقيها من الإسلام في تاريخيته ، أي من الواقع التاريخي والمجتمعي ، ومهمته لا تنحصر في عملية البحث عن مطابقة الفعل السياسي للسلطان مع العقيدة ، بل مطابقة ممارسات الناس ومعتقداتهم معها . هذا الأمر بقدر ما يتطلب معرفة بالعقيدة ، فإنه يتطلب معرفة أكثر بهذه المعتقدات والممارسات في الحياة اليومية للناس . إن عمل الصالح في هذا المجال لا يتخذ صبغة نظرية صرفة مثل العلماء ولكنه يكتسي طابعا ميدانيا يجعله على ارتباط كبير مع "خصوصية وتميز المجال الذي يتجذر فيه" (1) بكل قيمه وطقوسه سواء الموروثة منها أو الحاضرة . "إن الصلاح يبقى قبل كل شيء ظاهرة ميدانية"(2) . إن نجاح عمل الصالح الميداني غير مرتبط بدعامة أو تدعيم سياسيين من طرف السلطان ، أو بتفويض رسمي من طرفه . إنه نتيجة لمدى ثقة الناس في شخصه وفي

(1)-J.BERQUE : « L'interieur du Maghreb : XIV-XIX éme siècle », Gallimard 1978, p :424

(2)-Ibid,p :279

معرفته وفي فعله، لذلك، فالسلطة التي يكتسبها تتخذ طابعها الكاريزمائي. (1) الذي هو من النوع الشخصي (2) (Charisme personnel) على اعتبار أن الصالح لم يفوض بطريقة رسمية أو مهنية، كما لا يخضع لعملية انتخاب من طرف الجماعة. إنه شخص مفوض من غير مفوض مادي أو مباشر. إن الصلاح إذن هو الشكل التاريخي المميز الذي اتخذه الاصلاح في المجتمع المغربي، والصالح ما هو سوى الاصطلاح الذي عبرت من خلاله بنية المجتمع المغربي عن المصلح، أي عن الشخصية المفوضة بطريقة رمزية لإصلاح الخلق والمجتمع.

2- أسس سلطة الصالح

نظرا لطبيعة الكاريزمائية، يتمتع الصالح بنوع من السلطة كما يمارسها على الآخرين. إنه مصدر إنتاج هذه السلطة وإعادة إنتاجها باستمرار، وتتمظهر سلطة الصالح في الحظوة والتكريم اللذين يحاط بهما من طرف جماعته وحتى من طرف الجماعات الاخرى. إن

---

(1)- يقول .ووش: "لقد أدخل ماكس فيبر مصطلح الكاريزم ضمن اللغة السوسيولوجية ليحدد القدرة المتميزة لدى شخص لممارسة السلطة على الآخرين". انظر:

4-JOHACHEM WACH : « Sociologie de la religion », payot, paris 1955 p :295

(2) ميز ماكس فيبر بين الكاريزم الشخصي والوظيفي، فالأول ينتج عن خاصيات شخصية ويستدعي بشكل أكبر عنصر العاطفة، فهي مرتكز الحظوة والثقة في الشخص الكاريزمائي. بينما الثاني فإنه أكثر عقلانية، لأن الخضوع لا يكون للشخص في حد ذاته ولكن للقوانين والقواعد العقلانية، بهذا الصدد، انظر:

-J.FREUND : « Max Weber »,op,cit,
p :5355-
et J.Wache : « Soiologie de la religion »,op,cit,p :295

ما يفسر هذه السلطة المتمظهرة في شكل حظوة وتكريم هو هوية الصالح ، أي "ماهو عليه ، ما يفعله وما يعرفه"(3) .

أ-ما هو عليه

إن الهوية العامة للصالح هوية دينية ، ومن ثم ، فإن شخصيته لا تتحدد من طبيعته كشخص عيني ، ولكن من خلال الوجه الثاني لذاته . فكل ما يحمله الصالح له دلالة ثانية ، سواء كان متعلقا بجسده أو ذهنه أو سلوكاته ، وهاته الدلالة الثانية تقترن بشخصيته نظرا لاقترانها هي الأخرى بمجال القداسة ، ويضفي هذا الاقتران على هوية الصالح كثيرا من الخاصيات اللامتجانسة

والتي يعتبر المقدس أصلا لها ، بل أكثر من هذا لا يسمح هذا الاقتران بتحديد ثوابت واضحة محددة لهذه الشخصية ، وهو ما يكرس غرابة شخصية الصالح .

إننا حينما نحاول أن ننظر إلى الصالح كذات ، لا نجد في آخر المطاف سوى صورة (Figure) أو شكل مركب من عناصر "تاريخية وميثولوجية أو فلكلورية ، ليس له وحدة ثابتة وواحدة (1) . إنها صورة ترميمية (Bricolage) مركبة من عناصر متباينة ،

(1)-Ibrid, p :294

(2)عبد المجيد زكاف : "ملاحظات حول النظام الشكلاني للنصوص المناقبية" ، موجود في التاريخ وأدب المناقب ، مرجع مذكور سابقا ص :9

منها الذي ينتمي إلى عهد الطفولة ، سواء على المستوى الذهني أو الجسدي ومنها ما ينتمي إلى مرحلة الشيخوخة أو إلى مرحلة أخرى ، ومنها أيضا العناصر الواقعية-التاريخية (البطولة في الجهاد مثلا) والعناصر الميثولوجية (الكرامات والخوارق) . ولكي نقترب أكثر من هذه الصورة المركبة التي تقارب شخصية الصالح ، فإننا سنحاول رصدها من خلال أربعة جوانب :

1- الصالح صورة أخلاقية : تركز تراجم الصلحاء على هذا الجانب ، في رسم صورة تعريفية للصالح . فالصالح يتميز بشكل دائم بالفضل والصلاح ، والدعوة المستجابة ، وبالزهد وصلاح النية وبالخير . . .(1) .

2- الصالح صورة ذهنية-عقلية : يختلف رصد هاته المواصفات من ترجمة صالح إلى آخر . فهنالك من الصلحاء من تنعته الترجمة بالعلم والمعرفة ، فمثلا أبو عثمان سعيد الراعي يصفه محمد المهدي الفاسي بالولي الكبير والعارف الخطير ، ومنهم من ينعت بالخمول وقلة الكلام مثل أبي الطيب اليحياوي الذي يوصف بأنه كان ملتزما بالصمت ، قليل الكلام ، وإذا تكلم فلا يزيد على أن يقول : "السنة تجمعنا والبدعة تفرقنا"(2) .

(1) هذه المواصفات توجد على طول كتب التراجم أو المناقب . أنظر :-محمد ابن عسكر الشفشاوني : "دوحة الناشر" ، الطبعة الثانية ، الرباط 1977 تحقيق محمد حجي .
-محمد المهدي الفاسي :"ممتع الأسماع . ." ، مذكور سابقا .
-محمد بن عبد الله المراكشي : "السعادة الابدية في التعريف بالحضرة المراكشية" ، الطبعة الثانية البيضاء .

(2) محمد المهدي الفاسي : "ممتع الأسماع . ." ، مذكور سابقا ص56- 124

3- الصالح صورة جسدية : من ضمن ما يعرف به الصالح هنالك المواصفات الجسدية (بمجال الغزواني) (1) يوصف في "ممتع الأسماع" بأن عليه بهاء ونورا ، رجل عظيم البدن وتعلوه حمرة كأنه قطعة نور ، كما يوصف أبو يعزى (2) بلونه الاسود وبطوله ورقته) .

4- الصالح صورة صوفية : في هذا المجال تقترن ترجمة الصالح بذكر المقام الصوفي الذي يحتله ، لأنه يلعب أيضا دورا كبيرا في تبرير أخلاقياته من جهة (من كان مجذوبا على طريقة الملامتية ، فإنه غالبا ما يتميز بعدم مراعاته للأخلاق ، فهو قد ينزع ملابسه أمام العامة أو قد يتجول عاريا ، أو قد يتلفظ بألفاظ لا تقبلها ألفاظ المجتمع ، ولكن بما أنه مجذوب على الطريقة المذكورة ، فإن هذا الأمر يعتبر كافيا لتبرير سلوكاته هذه في نظر العامة وحتى في نظر بعض الخاصة) . وتحقيق سلطته من جهة أخرى . فهو إما قطب أو

---

(1) بخصوص ترجمة الصالح عجال الغزواني ، انظر محمد الفاسي : "ممتع الأسماع . ." ، مرجع مذكور سابقا ، ص45

(2) بخصوص مواصفات أبي يعزى ، أنظر احمد توفيق : "التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى" ، موجود في كتاب : "التاريخ وأدب المناقب" ، مذكور سابقا ص86 .

بدل أو مجذوب أو ولي أو وتد (1)

تعتبر هذه المقامات عنصرا أساسيا في تحديد الصالح ، فهي تبرز الترابط الكبير بين الصلحاء والحقل الصوفي من جهة ، وتعتبر أحد مصادر سلطته ، إنها المصدر الذي يرتكز عليه الصالح في كثير من الأحيان لإعلان سلطانه وملكه وتفوقه على كل الملوك الزمنيين(2)

أ-ماهو عليه :

ليس الصالح إذن إلا صورة مركبة من عناصر مركبة متعددة . هذه العناصر تختلف من صالح إلى آخر ، فقد يغيب عنصر ما

---

(1) بخصوص هذه المقالات والمراتب الصوفية ، فإن تحديدها داخل الجهاز المفاهيمي يتم بالطريقة التالية :

القطب : ويسمى الغوث ، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان أعطاه الله الطلسم الاعظم من لدنه وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد (عبد السلام بن مشيش ينعت القطب) .

المجذوب : من اصطفاه الحق لنفسه واصطفاه بحضرة أنسه وأطلعه بجناب قدسه ففاز بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المناسب والمتاعب (عبد الرحمان المجذوب وعلى بن احمد الدوار الصنهاجي ينتميان الى هاته المرتبة) .

الولي : من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان ، فهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله وهو العارف بالله وصفاته .

الوتد : الأوتاد هم أركان الدين بفضلهم يحمي الله الجهات الأربع وهم محفوظون من كل شيء جنا كان أم إنسا .

البدل : يدل على الشخص الذي ترك في مكان ما بدل شخص صوفي آخر رأى مصلحة في تركه .

أنظر : علي زيعور : "العقلية الصوفية ونفسانية المتصوف" ، دار الطليعة بيروت 1979 ص : 182-175-81 .

(2) يورد محمد المهدي الفاسي قصيدة منسوبة لأبي عمر دفين مراكش تعكس إعلانه عن سلطانه وملكه على الكون ككل مشرقا ومغربا انظر : "ممتع الاسماع . ." ، مذكور سابقا ص98

عند أحد الصلحاء ليحضر بشكل رئيسي عند صالح آخر . لكن أهمية هذه العناصر تكمن في أنها تشكل مصدرا من بين المصادر الرئيسية التي يؤسس عليها الصلحاء سلطتهم الكاريزماتية . وبالطبع ، بما أن هذه العناصر ليست ثابتة وموحدة ، فإن السلطة الكاريزماتية المؤسسة عليها تختلف وتتمايز بين الصلحاء كذلك . وهذا ما سجله ج . ووش حيث يقول بأن "المصلحين ليس لهم نفس الكاريزم المتيمز والخاص ، فعند البعض نلاحظ غلبة القدرة على التكهن أو غلبة حالات الوجد ، وعند البعض الآخر ، تطغى الخاصيات العقلية والروحية أو القلبية أو توجد لديهم قدرة هائلة على التنظيم . . .(١) .

ب-ما يعرفه :

في هذا المجال ، سننطلق من فكرة أساسية ، وهي أن المعرفة تعتبر منبعا للتمتع بالسلطة . إنها مصدر من مصادر سلطة فرد أو جماعة على فرد أو جماعة أخرى . وفي إطار المجتمعات التي يعتبر الإسلام مرجعا إيديولوجيا لتحقيق شرعية سلطانها ، تتخذ العلاقة بين المعرفة والسلطة شكلا أدق وأوضح . ففي المجال السياسي يتشكل خطاب الدولة الاسلامية على أساس القول الالاهي باعتباره مرجعية رئيسية ، كما تتأسس سلطة الفقهاء

(1)-J.WACH : « Sociologie de la religion » op,cit,p :304

والعلماء ارتكازا على مدى معرفتهم ووفرة هذه المعرفة بالقول الالاهي على المستويين التشريعي والاعتقادي "فوحده القول الذي يعرف الشريعة الالاهية يعتبر قولا شرعيا"(1) .

هذه الشرعية متأتية من أن معرفة كلام الله تحول الفرد إلى مالك لرأسمال رمزي ولسلطة رمزية تتخذ تجسداتها المادية في المجتمع (موقع سياسي في ظل دائرة السلطان مثلا ، موقع اجتماعي أو ديني . . .)

تخرج هذه العلاقة بين السلطة والمعرفة النموذج الإسلامي للسلطان من نموذجيته النظرية التي تتميز بالعلاقة المباشرة بين الله والإنسان إلى واقعيته التي تتميز بالتراتبية ، حيث تتخذ هاته التراتبية المعرفية شكلها الاجتماعي المتجسد في التمييز بين الفئات الاجتماعية ، بين العامة والخاصة ثم الفقهاء والعلماء والقضاة والصوفية . . .

تحضر المعرفة كمنبع للسلطة عند فئة الصلحاء بشكل متميز عن باقي الفئات الأخرى ، نظرا لأن مضامين هذه المعرفة تتميز عن تلك التي يمنحها لها العلماء والفقهاء ، كما تتمايز بين الصلحاء أنفسهم . وهذا التمايز هو الذي سجله جاك بيرك من خلال مفهوم تناضد المقدس (2) (Etagement du sacré) الذي يخضع المجال

(1) -B.BAIE : « Culture et politique », op, cit, p :91

(2) -J.BERQUE : « Les structures sociales du haut atlas », P.U.F 1955 p :318319-

الصوفي لتراتبية مرتكزة معياريا على المعرفة ، وتنتج في النهاية صنف الصالح المتعلم وغير المتعلم (المقدس المرتبط بالطبيعة) . ضمن هذا التراتب ، تتخذ وتستمد معرفة الصلحاء مضامينها من مجالات متعددة ، من مجال التقاليد والأعراف المرتبطة بتاريخ جماعاتهم ، ومن المجال التاريخي الإسلامي ، وكذا من مجال الطبيعة بجغرافيتها ومناخها وكائناتها الحية سواء الحيوانية أو النباتية ، ومن مجال الأساطير والحكايات ثم من مجال التصوف ، يقول ب . بادي عن معرفة الصلحاء بأنها مشكلة من معرفة "استعمال أشكال العلاج وخاصيات النباتات والأعشاب الأخرى ومعرفة تقلبات المناخ وعادات الحيوانات ، وهاته المعرفة تمنح دفعة مأدية للمحافظة على سلطتهم"(١) . كما أن التصوف قد أضاف وزود هذه المعرفة بجهاز مفاهيمي وبتصور لطبيعة السلطان . لذلك عمل المتصوف هو الآخر على المساهمة في ترسيخ تقليد وسلطة الصلحاء أو الشيوخ"(2) .

إن هذه المعرفة التي يكتسبها الصالح ، أي رأسماله الرمزي ، تعتبر بعدا مؤسسا لسلطته وسط الجماعة ، فبقدر ما تعتبر المعرفة النظرية في المجال الصلاحي ، مؤسسة لسلطة الصالح على اعتبار أنها معرفة بالقول الالاهي المباشر ، فإن المعرفة العملية لا تقل درجة

(1)-Badie ,B,Culture et politique op,cit, p :93
(2)-Ibid, p :95

عنها في تأسيس سلطة صالح من الصلحاء ، فالصالح أبو يعزى لم يكن يتحدث لغة القرآن ومعرفته لاتزيد عن حفظ المعوذتين (1) ومع ذلك يروي بعض الفاسيين من العلماء "كنا نخشع لكلامه ونحن لا نفهم ما يقول"(2) ، فأية غرابة هاته! هل يمكن فهم المدلول في غياب فهم الدال؟ وهل ينتج هذا الصالح المعنى أو المدلول فقط .

إن علم اللسانيات لن يستطيع هنا تفهم هذه الحالة التي يمنح فيها الخطاب مضمونه للمرسل إليهم من دون أن يمتلك هؤلاء مجالا لسانيا مشتركا مع المرسل ، لكن إذا انتقلنا إلى شروط وظروف إنتاج هذا الخطاب ، فإن الغرابة ستنجلي والأسئلة ستخرج من وضعها المعلق .

إننا إذا ما علمنا أن "أبا يعزى ، قد قضى أزيد من ثلاثين سنة وحيدا في الجبل وسط كهوف منطقة تاغية مكتفيا بالاكتساء والتغذي بالأعشاب"(3) . فسوف ندرك أولا أن تخشع العلماء لقوله لم يكن ناتجا عن معرفته النظرية ، ولكن عما كان يحققه هذا الصالح بفضل معرفته بالطبيعة ، فهو لا تؤذيه السباع" وتذعن له الذئاب والثعابين والقنافد وتنفعل له الطبيعة ، فلا تكف الأشجار

(1) أحمد توفيق : التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى" مذكور سابقا ص87

(2) المرجع نفسه ، ص87

(3) عبد المجيد زكاف : "ملاحظات حول النظام الشكلاني للنصوص المناقبية" ، مذكور سابقا ص11-12

عن الاثمار . ."(1) ، وسندرك ثانيا أن الخلوة حينما تترافق بالأمية ، فإنها تحيل مباشرة إلى النموذج النبوي ، فالنبي كان أميا وقد اختلى بغار حيراء ، وهذا الأمر سيكون له فعل وسلطة على شعور أو لا شعور المرسل إليهم بما أنه جزء من المخزون الثقافي الجماعي الاسلامي ، وسنفهم ثالثا أن طريق وقناة المعرفة قد تكون بالنسبة لهذا الصالح مغايرة باستقبال المدلول في غياب دال تواصلي مشترك أو بلغة الصوفية قد تسمح بالحصول على معرفة لدنية(2)

تبرز لنا هذه العناصر التوضيحية أن المعرفة في المجال الصلاحي ليس لها مضمون نظري أساسا ، بل إنها معرفة ذات مضامين مختلفة وغير متجانسة ، تتعلق بالطبيعة بكل مكوناتها وبالجماعة بكل امتداداتها ثم بالسماء بكل خفاياها . إنها معرفة مؤطرة بالشروط المادية (3) لإنتاجها بالرغم من أنها قد تحتضن عناصر تبدو لأول وهلة غير ذات صلة بالتاريخ المادي وآلياته مثل

---

(1) أحمد توفيق : "التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى" مذكور سابقا ص89

(2)المعرفة أو العلم اللدني عند الصوفية تعني المعرفة المتأتية من عند الله ، أي من لدنه .

(3) يقول أحمد توفيق عن الشروط التاريخية المؤطرة لمعرفة ابي يعزى ما يلي : "ففي أزمة تحول حضاري كانت المدن تمثل العلم والثقافة وكانت البوادي غارقة في أميتها وأسلوبها في العيش الطبيعي فكل ما كان ينصه أبو يعزى كان امتدادا لتلك الطبيعة ولم يدخل في التصور الثقافي الجديد ، أي أنه ظل في دائرة المجال البربري . ويمكن أن يأتي النظر إلى التوزيع الجغرافي للولاية في هذا العصر بعنصر مؤداه أن هذه الظاهرة متوطنة على الخصوص عند القبائل التي تم على حسابها بناء المشروع السياسي المصمودي ، أي دولة الموحدين ، وهذا يعني ان حركة التصوف قد تكون بشكل ما احتجاجا لبعض الجهات المهمشة" ، أحمد توفيق :"التاريخ وأدب . ." مذكور سابقا ، ص90

عنصر الكشف عن الغيب وقراءة خبايا النفوس لدى أبي يعزى

ج-ما يفعله

يتعلق الأمر هنا بممارسة الصالح المتعددة ، وما يوقف الانتباه في البدء هو فعل الجهاد الذي ميز الصلحاء . إن الجهاد شكل الفعل العلمي التاريخي المؤطر لزعامة وحظوة الصلحاء . لقد عمل الصلحاء بطرق متعددة لتأجيج الجهاد ، فقد حرضوا القبائل ومولوا وعبؤوا الناس ، وفي الثغور رابطوا ، كما واجهوا المستعمر (هنا نشير إلى الصالح علي بن عثمان الشاوي الذي واجه النصارى على مقربة من أصيلا ، سيفه في بدنه وهو يتلو بردة الإمام البوصيري)(1)

جعل الفعل الجهادي الممارس من طرف الصلحاء الاقتران حاصلا بين قيمتين لهما موقع أساسي في البنية الاسلامية ويتمثلان في الصلاح والجهاد ، مما أهل الصلحاء لاكتساب سلطة على الناس وأضفى على أفعالهم طابعا كاريزمائيا ، أي أسس ثقة الناس الكاملة في الصالح ، وهاته الثقة تجسدت عبر إضفاء الطابع الميثولوجي على كل أو جل سلوكاته ، فالصالح بالإضافة إلى فعله الجهادي كانت له أفعال أخرى لها ارتباط شديد بحياة الناس ، سواء تعلق الأمر بعلاقتهم مع الطبيعة أو علاقاته الشخصية ، الاجتماعية

(1)ابن عسكر الحسنى الشفشاوني : "دوحة الناشر" الطبعة الثانية ، 1977 ، ص [illegible]

منها أو الفردية ، فهو قادر على صد الحيوانات الضارة والمفسدة للمحصولات ، يعرف أسرار الناس ويكشف عنها . كما يعالجهم ويساعدهم على حل توتراتهم الأسرية (تنافر الأزواج) ويساعدهم على تجاوز صعوبات السفر . إنه من يمشي فوق الماء ويطير في الهواء ، ويحمي الناس من المجهول سواء كان جنا أو قوى خفية أخرى ، كما يضمن لهم تماسك جماعتهم وأسواقهم ومواسمهم ، ويفصل في نزاعاتهم وينصر جماعة على أخرى . .(1) .

بهذه الأفعال غير المتجانسة ، لكن المتكاملة ، يؤسس الصلحاء سلطتهم ويعكسون أيضا طبيعتهم الميدانية ويوثقون تجذرهم في أوساطهم الاجتماعية سواء بالمدن أو بالأرياف .

يبدو فعل الصلحاء ببنيته تلك ، فعلا يرتكز على أدوات مختلفة ومتباينة . فبقدر ما يحضر الفعل التاريخي والاجتماعي ، يحضر الفعل "الميثولوجي" ، وبقدر ما نجد الفعل الواقعي ، نجد إلى جانبه الفعل الخارق والرمزي ، أما سلطة الصالح ، أي سلطة فعله ، فهي متأتية من قدرته على التوليف والتركيب بين هذه الافعال المتباينة ، فأدوات أو عناصر فعله غير متجانسة ومع ذلك ، يمنحها وحدة تحقق لها غايتها . وهذا يقربه من العمل الذي

(1)هذه الأفعال اقترنت بالصلحاء ضمن الكرامات التي حكيت وحيكت عنهم ، انظر ابن عسكر : "دوحة الناشر" ، مذكور سابقا ومحمد المهدي الفاسي : "ممتع الاسماع . ." ثم ابن المؤقت المراكشي : "السعادة الابدية" ، وهي مراجع مذكورة سابقا .
بالإمكان النظر أيضا في مؤلف عبد اللطيف الشاذلي : "التصوف والمجتمع" ، مرجع مذكور سابقا .

يقدمه المتدبر (bricoleur) ، فهذا الأخير سيتخدم ، ضمن الاطار الذي حدده له ليفي ستراوس ، أدوات مختلفة قد لا تكون كافية لتحقيق فعله ، ومع ذلك فإنه يحقق بها غايته ، نظرا لأن "عالمه الأدواتي مغلق وقاعدة عمله هي تدبير عمله بالأدوات الحاضرة"(1) .

أما مبدؤه فهو"من الممكن دائما أن تكون الأشياء مفيدة" ، لذلك ، فإن ضرورة اللجوء إلى الميثولوجي تطرحها بنية الفعل الداخلية ، فوحده الميثولوجي قادر على ممارسة هذا التركيب ووحده المتدبر قادر على إنتاج هذا الفعل المركب . يقول ليفي ستراوس بهذا الصدد : "إن الخاصية الاساسية والمميزة للفكر الميثولوجي هي التعبير عن ذاته بمساعدة جهاز أو سجل له تشكيلة مركبة وغير متجانسة . وبالرغم من أنه يبقى محدودا ، فمن المفروض استخدامه كيف ما كانت الحالة ، ويجب الخضوع له نظرا لغياب أي حل أو اختيار آخر . يظهر الفكر الاسطوري مثل نوع من أنواع التدبر أو الترهيق الفكري ، وهو ما يبرز لنا العلاقة بين النوعين أو النمطين (الفكر والاسطورة)" (3) .

التركيب والترميق فعل ناتج عن ضرورة متمثلة في عدم كفاية الوسائل والأدوات ، وبخصوص الصالح ، يتمثل في عدم كفاية

الواقعي/التاريخي لذلك كان لابد من إدماج عناصر أخرى ذات طبيعة اسطورية لتجاوز هذا النقص وتحقيق ما لم يحقق في التاريخ والواقع المجتمعي . ضمن هذا الإطار ، يحضر فعل الصالح باعتباره فعلا خارقا يدهش العامة ويفرض عليها الانصياع له . إنه يدهشها لكنه ليس غريبا عن مخزونها الثقافي ، لأنه يستثمر عناصر هذا المخزون ويعيد تركيبها حسب الحاجيات الحاضرة . بهذا الشكل ، يعيد الصالح ربط أفراد الجماعة بمخزونهم الثقافي وبجذورهم الثقافية . "فاذا كانت الميثولوجيا تقوم بنفس الدور في مجال التجذر الاجتماعي ، فالأولى تحملنا إلى عمق الإحساس والثانية تأخذنا باتجاه الجماعة"(1)

إن إحدى نتائج الفعل الطلاعي ، تبيان أحد أوجه الصالح والمتمثل في الغرابة . فهذا الوجه تحمله وتجسده بنية أفعاله ، وهو ما يجعله في رأي العامة خارجا عن إطارهم . فالفعل الخارق أو "الكرامة هي علامة على أن الصالح خارج عن إطار حقل العامة"(2) ، كما أن هاته الغرابة تحضر لكي تخدم الوجه الثاني والمتمثل في الانجذاب . أما هذه الخاصية الثانية فهي نتيجة لفعل الصالح ، على اعتبار أن طبيعة فعله تحوله إلى قوة جاذبة بين أفراد المجتمع ، وتظهر هاته القوة في أن الصالح يصبح مركزا ومرجعا

(1)-Claude levi-strauss : « le cru et le cuit » plon paris 1964 p :24

(2) عبد المجيد زكاف :"ملاحظات حول النظام الشكلاني للنصوص المناقبية" ، مذكور سابقا ص 13 .

لجماعته مما يحوله إلى قوة نابذة على المستوى العمودي ، (أي على مستوى العلاقات السياسية السائدة بين الدولة والافراد) . فحينما ينجذب الناس إلى الصالح ، فإنه يخلق مركزا قد يتحول إلى مؤسسة دينية (زاوية) .

خلاصة:

تنبني سلطة الولي الصالح على المصادر الثلاثة التي تعرضنا لها سابقا ، فهي تؤسس سلطته الكاريزماتية في صيغتها الشخصية ، وهاته الأخيرة هي التي تمنح لفعل الصالح الاصلاحي إمكانية اتساعه وارتفاع درجة انتشاره ، نتيجة لكل هذا ، يصبح الصالح ممثلا لمرحلة من مراحل حياة جماعته .

III- الصالح والسلطان السياسي

نظرا لسلطته المؤسسة على طابعه الكاريزماتي ، ولطبيعته كمفوض من غير مفوِّض رسمي ، تطرح للصالح مشكلة نوعية العلاقة التي يجب أن يرسيها مع السلطان السياسي ، إنها مشكلة ، لأن الصالح لا يعيش تحت ظل إلزامات محددة واضحة من طرف هذا السلطان . لذلك فعلاقته بهذا الاخير لا تحمل علامات ثابتة ، بل إنها مشروطة بالحيثيات التي يعرفها المجتمع ككل .

لقد عمل الصلحاء على المساهمة في خلق نظام وسلطان سياسي شريفي . وهذا الامر أضفى نوعا من التميز على علاقة هذا السلطان بالمجتمع إذا ما قارناها بالسلطان السياسي السابق له . فالسلطان السياسي الجديد متميز بطبيعته الشريفية وهو ما يجعل شخص السلطان "شخصية غير نابعة من النظام العام "(1) ، كما أن علاقته بالمجتمع ككل تصبح مشحونة بالقداسة والقدسية ، ويصبح الحقل السياسي إثر ذلك جزءا من حقل أوسع هو الحقل الديني-القدسي ، ولغة هذا الحقل تصبح هي الأخرى جزءا من لغة الحقل الديني (2) .

(1)-GEORGE BALANBIER : « Anthropologie politique » P.U.F 1967 p :134

(2)-Ibid,p :139

كانت طبيعة السلطان السياسي هذه والتي ساهم في تشكلها الصلحاء وراء تميز لغة الحقل السياسي بطابعها الديني-القدسي، حيث شكلت الكرامة تعبيرا من بين الأشكال التعبيرية الأساسية عن العلاقات التي تربط المجتمع السياسي بالمجتمع المدني لكن إضفاء طابع القداسة على اللغة السياسية متمايز من حيث مضامينه وأهدافه بين الصلحاء والسلطان السياسي.

1- السلطان السياسي وكرامات التأسيس

تميز السلطان السياسي بالمغرب، بتميز أشكال التأسيس الايديولوجي التي ارتبطت به، حيث نجد لحظات التأسيس السياسي ترافق بأشكال تأسيسية-رمزية تعكسها بعض الكرامات. وحينما نقول الكرامات ونود التعرض إليها، فإننا ضمنيا سنتعرض إلى لغة رمزية-إيديولوجية كامنة فيها تمكن من استكشاف الملامح السوسيولوجية والتاريخية لمراحل تاريخية محددة. إن الكرامة ليست "زائدة" من زوائد التاريخ، فعوض تصنيفها بهذا الشكل "وعوض الاكتفاء بالتقاط المادة المناقبية التي يمكن تحقيقها بواسطة وثائق أخرى، يقول عبد الأحد السبتي، أعدنا الاعتبار للكرامة كموضوع معرفي وذلك على أساس التوفيق بين قراءة داخلية تحاور الرموز والمضمون الثقافي وبين قراءة خارجية توظف موقع الكرامة في سياقها الحدثي" (1)، ضمن هذا المنظور الذي انتبه إلى أهمية

(1) عبد الأحد السبتي: "أخبار المناقب ومناقب الأخبار"، موجود في كتاب "[illegible] وادب المناقب.."، مرجع مذكور سابقا ص112

الكرامة كعنصر مكون للبنية المعرفية والرمزية للمجتمع ، وانتبه بشكل ضمني إلى محدودية التصور الوضعي الحدثي للتاريخ ، نتعرض للكرامات التي رافقت تأسيس السلطان السياسي . فقد أنتجت كرامات بصدد الدولة الموحدية والمرينية والادريسية ، وقد كانت كلها تتمحور حول اللحظات التأسيسية الكبرى (1) . بنفس الشكل ، أنتجت كرامات بصدد مرحلة التأسيس ضمن السلطان السياسي السعدي . وهنا سنركز على إحدى الكرامات التي تمت صياغتها في شكل رؤيا ، نظرا لعلاقتها الوطيدة بموضوعنا (2) . تقول رواية الناصري مستعرضة إياها : "قال ابن القاضي في (درة السلوك) لم يزل أسلاف السعديين مقيمين بدرعة ، إلى أن نشأ منهم أبو عبد الله محمد القائم بأمر الله ، فنشأ على عفاف وصلاح وحج البيت الحرام ، وكان مجاب الدعوة ، ولقي جماعة من العلماء الأعلام والصلحاء العظام في وفادته على الحرمين الشريفين ، أخبرني بعض الفضلاء أنه لقي رجلا صالحا بالمدينة الشريفة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام فأشار له بما يكون منه

---

(1) يورد الباحث عبد الأحد السبتي كرامات متعلقة بالادارسة وبالمرينيين في عهد السلطان عبد الحق المريني ثم بالموحدين في زمن عبد المؤمن الموحدي ، وهذه لحظات تأسيسية بالنسبة لهذه الدول . انظر : عبد الأحد السبتي : "[illegible]" .

(2) يورد أحمد الناصري "رؤيات" متعددة متعلقة بلحظة ظهور السعديين ، فهنالك رواية ركزت على أن بروز السعديين في الجهاد وتحقيقهم للانتصارات هو ما جعلهم يخلعون الوطاسيين ويدعون لأنفسهم ، أما الرواية الثانية فتتمحور حول إرشاد أحد الصلحاء الناس قصد مبايعة الشريف القائم السعدي وتمت المبايعة إثر ذلك . انظر احمد الناصري :"الاستقصاء" ج .الخامس ، مذكور سابقا ، ص6-7 .

ومن ولديه ، وكان قد رأى رؤيا وهي : أن اسدين خرجا من احليله فتبعهما الناس إلى أن دخلا صومعة ووقف هو ببابها فعبرت له رؤياه ، أنه سيكون لولديه شأن وأنهما يملكان الناس ، ثم رجع إلى المغرب وهو معلن عن الدعوة ، فيقول في كل محفل : إن ولديه سيملكان المغرب وسيكون لهما شأن من غير تردد منه ، ثقة بخبر الرجل الصالح وبرؤياه المذكورة فمازال إلى أن قام سنة خمس عشرة وتسعمائة"(1) .

تتكون هاته الرواية من عنصرين هما :

1- تكهن الرجل الصالح .

2- رؤيا محمد القائم السعدي .

التكهن يتخذ صيغة إخبارية تنبئية ولكنه يحمل نوعا من الفعل الخارق نظرا لأن التكهن قد تحقق حسب الرواية . أما العنصر الثاني ، فهو عبارة عن حلم/رؤيا لها صيغة الكرامة بما أن هذا الحلم قد تحقق حسب الرواية واقعيا ، والعنصران معا يتفقان حول الجوهري ، أي حول التكهن بما سيكون للولدين من شأن ، إلا أن رؤيا محمد السعدي تلعب داخل هذه الراوية دورا تأكيديا لتكهن الرجل الصالح وهو ما يبرز لنا أهمية الصالح والصلاح في المساهمة ، في قيام الدولة السعدية من ناحية ، ومن ناحية أخرى يبرز لنا ارتباط هذه الرواية بالروايات الأخرى التي أوردها أحمد

(1) أحمد الناصري :"الاستقصاء" ، الجزء الخامس ، مذكور سابقا ، ص6

الناصري ، والتي أكدت على أولوية الصالح في تلقي البيعة من طرف السكان ثم تخليه أو تنازله عنها لصالح الشريف .

هذه الملاحظات الاولية والعامة سنعاود التطرق إليها ضمن تحليلنا لكرامة/رؤيا القائم السعدي(1)

أ-البنية الداخلية للكرامة

ترتكز هذه الكرامة من حيث بنيتها الداخلية على عناصر ورموز أربعة مترابطة فيما بينها دلاليا ورمزيا . فهنالك الأساس والصومعة والباب ثم الوقوف عندها وأخيرا العدد اثنان .

1 الأسدان : في الكرامة ، حضر الأسدان للتعبير رمزيا عن أبناء القائم السعدي ، وهو ترميز يحمل أو ينقل خاصيات ودلالات الأسد لهؤلاء الأبناء . فالأسد في ثقافات متعددة يرمز إلى السلطان والقوة والملك (1) ، وفي الرؤيا يحمل الأسد نفس الدلالة . إنه تعبير على أن القائد السعدي قد أنجب ابنين /ملكين سلطانين . وما هو مهم هو أن الأسدين المقابلين رمزيا لابني القائد السعدي يدلان على القوة الذاتية أو السلطان الذاتي للإبنين :

---

(1) هذه الكرامة أوردها عبد الأحد السبتي في مقالته "أخبار المناقب ومناقب الاخبار" ، مذكورة سابقا ،لكنه لم يحللها كما أوردها عبد اللطيف الشاذلي في كتابه "التصوف والمجتمع" وهو مرجع مذكور سابقا بطريقة مغايرة على مستوى تحليلها ، انظر الصفحة 296

(1) بخصوص دلالة الأسد/ ارجع الى

-« Dictionnaire des symboles » 1982, edition robert lafont, jupitе
p :575

سلطة الأسد مصدرها قوته المتأتيةمن قدرته الذانية على تحقيق سيادته في الغابة/ الطبيعة	↔	سلطة الأبناء سيكون مصدرها قوتهم الذاتية على تحقيق سيادتهم داخل المجتمع

سلطة طبيعية ↔ الأسد　　　　سلطة زمنية/دنيوية ↔ الانسان

2- دلالة الصومعة : تحضر الصومعة كمجال يلجه الأسدان ، وهذا بالضبط ما يمنح طبيعة الملك وطبيعة القوة والسلطان الدنيويتين شرعيتهما . إن ولوج الصومعة هو تعبير عن تعيين طبيعة الشرعية التي سيؤسس عليها هذا الملك . إنها شرعية قدسية بما أن الصومعة مجال مقدس . وهذا المجال هو الذي سينزع عن الأسد طبيعة القوة الحربية كمرتكز للسلطان وتعويضها بقوة شرعية ذات مصدر إلاهي وطبيعة مقدسة . إنها علامة على أن الملك المنتظر سيتخذ طابعا قدسيا وستكون شرعيته إلاهية وليس زمنية . بهذا التركيب بين الطبيعة والقداسة ، ستعلن الكرامة عن نوعية السلطان الذي سيؤسّس .

سلطان سياسي زمني /دنيوي ←تحول→ سلطان سياسي مقدس

الأسد ↔ السلطان　　　　السلطان ↔ الله

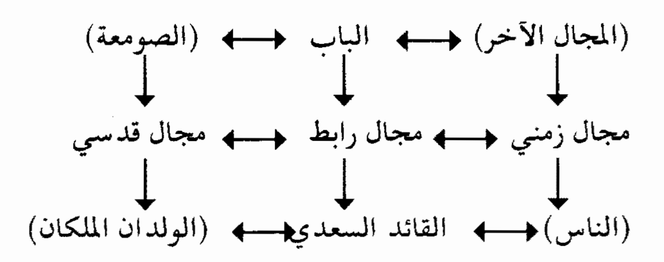
↓　　　　↓

علاقة ترميزية　　　　علاقة ترميزية

3- دلالة الباب والوقوف عندها : الباب رمز ثقافي يجسد رمزيا مجال العبور بين عالمين متمايزين : عالم المجهول وعالم المعلوم أو عالم الظلمات وعالم النور (1) . إنه جسر للمرور إلى وضعية أعلى وأرفع . بالإضافة إلى هذه الدلالة يحمل الباب قيمة دينامية ونفسية أساسا لانها تستدعينا لاقتحام ومواجهة عالم جديد أو السفر إليه .

وبما أن الباب ، هو باب صومعة ، فإن العالمين هما العالم الإلاهي المقدس والعالم الدنيوي ، إنه جسر للتواصل المجالي بين العالمين . فدخول الأسدين ، يعني أنهما تخطيا الباب وولجا مجالا مقدسا . بينما الناس والقائد السعدي ، أي الأب فقد وقفوا جميعا عند الباب ولم يعبروا باتجاه الداخل . ويمكن تبرير هذا الأمر بغاية محمد السعدي التي هي تحقيق الملك لولديه ، أما هو فوظيفته تأسيسية لا غير . فإذا كان الباب يربط مجاليا بين الطبيعة والثقافة/ الدين فإن القائد السعدي يربط ويصل بين الناس/المجتمع وملك أبنائه . إنه المؤسس والرابط بين سلطان سياسي دوني/ قديم وسلطان سياسي شرعي ومقدس .

(1) بخصوص دلالة الباب ، انظر :
-«Dictionnaire des symboles », op.cit, p :778781-779-



4- دلالة العدد "اثنان"(1) : إن الغريب والمتميز في هذه الكرامة هو حضور العدد "اثنان" (أسدان) نظرا لأن التقليد الاسلامي مبني على الواحد والأحد ، بحيث لا يمكن أن يسود إلاهان أو أكثر في السماء ولا ملكان أو أكثر في مجتمع واحد ، لأن النتيجة ستكون هي الصراع ومن ثم الفتنة والانقسام ، وهو ما يتعارض مع البنية الإسلامية ذات التوجه الديني التوحيدي .

يعبر العدد اثنان رمزيا عن التعارض والصراع والثنائية والتناحر الذي يبدو واضحا . وهذه الدلالات لا تساير الكرامة والانقسام الذي يدل على التزايد والتكاثر كضمانة للاستمرارية . كما سيحمل هذا العدد رمز البنية المكونة من عنصرين ، حيث يدل الأول على القوة والثاني على الحكمة . إن هذه الدلالة الأخيرة توافق دلالة الكرامة باعتبارها تركب بين القوة والشرعية أو الملك

(1) بخصوص دلالة العدد "اثنان" ، انظر :

-« Dictionnaire des symboles », op.cit,p :350352-351-

والقداسة . وما يوحد العنصرين هو مصدرهما معا المتمثل في تحليل القائد السعدي وكذا هدفهما والمتمثل في كسب شرعية إلاهية . بهذه الدلالات ، سيكون حضور العدد "اثنان" ذا صبغة وظيفية . فضمن الثقافة الاسلامية ، يصلي المؤمن ركعتين اثنتين حينما يكون في حاجة إلى طرد وإبعاد الأرواح الشريرة ، كما أن العدد "اثنان" في الكرامة يلعب نفس الدور ، أي دور طرد وإبعاد نظام سياسي زمني ، لتعويضه بنظام سياسي شرعي وقدسي .

ب-العمق السوسيولوجي للكرامة :

تتناول الكرامة اللحظة التأسيسية للدولة السعدية مع محمد القائم السعدي . وما يبدو من خلالها على المستوى التاريخي هو أنها ترتبط بحياة القائم السعدي بالرغم من أنها تحمل إمكانية إنتاجها في زمن أبنائه ، محمد الشيخ واحمد الاعرج . في الحالتين معا تعكس الكرامة مرحلة التأسيس التي تميزت بكثافة حدثية ووقائعية يمكن إجمالها في ضعف السلطة السياسية الوطاسية وانحصارها في المدن واستعمار بعض الشواطئ المغربية ، وتواجد الاتراك بالجزائر وكذا في الصراعات بين الصلحاء والشرفاء وبين الصلحاء والدولة وأخيرا في حركية المجال القروي . . . هذه الكثافة الحدثية هي ما عكسته الكرامة بشكل رمزي وضمني ، في ضرورة إيجاد سلطان سياسي جديد يعوض السلطان السياسي الوطاسي والمريني . لكي يتأسس هذا السلطان السياسي الجديد .

كان لابد له ضمن هذه الشروط من أن يستنجد بقوى قدسية-إلاهية تمكنه من توحيد كل الفئات الاجتماعية ، وتحقق له قبوله من طرف الجميع وخصوصا من طرف عامة الناس في البوادي والمدن . تعكس الكرامة السلطان السياسي الجديد باعتباره سلطانا يجمع بين القوة والشرعية ، وهو ما يؤهله بشكل مباشر لممارسة السلطان السياسي إذا ما قارناه مع السلطان السياسي المريني والوطاسي الذي لازال مشدودا إلى العصبية القبلية والقوة العسكرية ، كما يؤهله أيضا لحل الصراع بين الصلحاء والشرفاء سواء الادارسة منهم أو السبتيون ، بما أنه سلطان مقدس لا يرتكز على التمييز بين فئة أو أخرى أو التحيز لقبيلة على حساب أخرى ، ويؤهله أخيرا لقيادة الجهاد الأصغر ضد المستعمر .

تلخص الكرامة المؤهلات التي سيتميز بها السلطان السياسي الجديد . لكن ولأجل فهم أعمق لابد من التساؤل عن دلالة ارتباط الكرامة بحقل السلطان السياسي .

يرتبط ظهور الكرامة بقيد ظاهر الصلاح ، وهذا ما يميزها عن المعجزة التي ترتبط بالنبي . وارتباط الكرامة بشخصية القائم السعدي يبرز لنا هذا الجانب الصلاحي الذي يميزه . والبنية الداخلية للكرامة تؤكد هذا الجانب ، فالقائم السعدي لم يدخل الصومعة بل يبقى بالباب ، قبل ذلك وصف بأنه قد نشأ على عفاف وصلاح وكان مجاب الدعوة ، وهي مواصفات الصالح .

لذلك ، فالكرامة لم تنعته بالملك أو السلطان ، بل اكتفت بجعله المصدر البيولوجي والروحي باعتباره الأب والصالح في نفس الوقت للملكين .

إن ما نستنتجه من حضور هذا الجانب الصلاحي عند مؤسس السلطان السياسي الجديد هو أنه سيحتكر جميع مصادر الشرعية من جهة وسيظل مرتبطا خصوصا من حيث النشأة بظاهرة الصلاح . والدليل على ذلك هو أن كرامة القائم السعدي ليست سوى تأكيد لتكهن الرجل الصالح . وهذا يبرز التقارب الذي تحدثنا عنه سابقا بين الشرفاء الجدد والصلحاء .

إن الطبيعة المقدسة للسلطان السياسي الجديد والتي تعكسها الكرامة هي التي تبرز شرعية اللجوء إلى الكرامة باعتبارها معطى ايديولوجي/خوارقي ،لتأسيس الشرعية الجديدة . مما يساعدنا على توضيح طبيعة الحقل السياسي الجديد ، بوصفه حقلا يحضر فيه الديني/ الأسطوري كبعد داخلي ومؤسس . فالسلطان السياسي الجديد له بنية ثلاثية العناصر :

دينية قدسية	سياسية	ميثولوجية
↓	↓	↓
تبرز في الطبيعة الصلاحية والشريفية للسلطان السياسي	تبرز في الملك والسلطنة	تبرز في أن السلطان السياسي الجديد لا ينتمي الى الحقل العام
↓	↓	↓
صلاح وشرف	سيادة وسلطنة	كرامة وتوفيض إلاهي

يركب السلطان السياسي الجديد بين الشرفة والصلاح وهو تركيب يبرر إيديولوجيا ودينيا بالطابع القدسي لهذا السلطان . إنه سلطان يحتضن الشرف وهو ما يجعله بديلا شرعيا للشرفاء الأدارسة ، كما يحتضن الصلاح وهو ما يجعله بديلا شرعيا للصلحاء مثلما يحتضن السلطان السياسي وهو ما يجعله بديلا للحكم الوطاسي والمريني . بذلك ، يؤسس طبيعته التوحيدية التي لن يظهر جوهرها الحقيقي ، أي السياسي ، والمتمثل في احتكار جميع أشكال العنف ، المادية والرمزية إلا بعد لحظة التأسيس (1)

2- **الصلحاء والكرامة السياسية**

لم يقتصر حضور الميثولوجي والكرامات في فعل الصلحاء المتعلق بالطبيعة وبالعلاقات الاجتماعية فقط ، ولكنه غمر حتى طريق تلبية الحاجيات الأساسية ، وهذا الأمر تعكسه الكرامة

---

(1) بعد مرحلة التأسيس ، وبالضبط في لحظة أحمد المنصور الذهبي ، ستعود الكرامة للحضور في الحقل السياسي للسلطان ، فقد رأى المنصور رؤيا مضمونها أن النبي وصحابيين قد وقفوا عليه وحدد له النبي نصيبه من الخلافة ومصير أمرها إليه ، وهي رؤيا تبرز الطبيعة المقدسة التي أضفاها السعديون على سلطانهم السياسي ، ويمكن تحديد مضمون الرؤيا من خلال العناصر التالية :

-النبي وقف من أجل المنصور وترحيبا به ، ثم كشف له الغطاء بأصابعه الثلاث ، أي بالإبهام والسبابة والوسطى .

-النبي كان على شرف عال يشبه الربوة .

كما أن العناصر أو الرموز التي تضمنتها الرؤيا لها دلالتها . لكن ما يهمنا أكثر هو حضور النبي شخصيا في هذه الرؤيا لأنه أمر يدل على التعالي الكامل للسلطان عن العامة بمن فيهم الصلحاء والخاصة . إن حضور النبي دلالة على أن السلطان هو المصدر الشرعي والوحيد في المجال الديني والسياسي . انظر بهذا الصدد : الشفشاوني :"مناهل الصفا ." ، مذكور سابقا ص 20.

السياسية . تمحورت كثير من الكرامات السياسية حول موضوع السلطان السياسي ، والذي يجسد السلطان قطبه الأساسي كما اتخذت مواضيعها بهذا الصدد المحاور التالية :

-الدعوة على السلطان وتحقق الدعوة .

-الوقوف الرمزي ضد أحد رموز المخزن وتحقق عواقب وخيمة بالنسبة لهذا الأمر المخزني .

-مساندة سلطان ضد آخر وتحقق انتصار السلطان المدعم من طرف الصالح .

-الوقوف على السلطان في الحلم وتهديده .

-إعلان السلطنة وتحقير السلطان القائم (1) .

إنها مواضيع كثير من الكرامات المنتجة من طرف الصلحاء ، والذي يبرز طغيان جانب الوقوف ضد السلطان السياسي ، هو العلاقة المتوترة بين الصلحاء والسلطان السياسي في مرحلة محمد الشيخ المهدي السعدي وابنه المنصور السعدي .

إنها مرحلة تميزت سياسيا بالتشدد ضد الصلحاء . فلحظة السلطان الأول هي لحظة اكتمال التأسيس وهو نفسه الذي سيعلن عن طبيعة سلطانه السياسي باعتبارها المرجع الوحيد لكل أشكال الشرعية .

(1) لقد استخرجنا مواضيع هذه الكرامات من كتاب "دوحة الناشر" لابن عسكر ، مرجع مذكور سابقا

يبرز هذا من خلال اللقب الذي حمله هذا السلطان والمتمثل في المهدي ، ثم في المواصفات التي ألصقت به والتي يعكسها كتاب "مناهل الصفا" للفشتالي في شكل الإمام مهدي الأمة ، كما تنعت سلطنته بالإمامة المهدية (1) ، إنها مواصفات تبرز إعادة إحياء التراث الموحدي وبالضبط مهدوية محمد ابن تومرت من جهة وطبيعة هذا السلطان القدسية من جهة أخرى ، والتي تعتبر مركزة السلطة بين يدي السلطان إحدى نتائجها الأساسية والمركزية .

لقد اتخذت هذه المواصفات ترجمتها الاقتصادية في فرض ضريبة جديدة (النايبة) من طرف السلطان على كل الناس بمن فيهم الصلحاء من دون اعتبار أو احترام لدورهم ولا لطبيعتهم الصلاحية ، كما اتخذت ترجمتها الايديولوجية صيغة امتحان مارسه هذا السلطان على الصلحاء . وقد كانت تبريرات هذا الامتحان الخفية والمعلنة متمثلة في :

1- اعتقاد العامة في الصلحاء ومحبتهم لهم والوقوف عند إشارتهم مما ينتج عنه تخوف السلطان على ملكه .

2- الدليل على ذلك هو أن القائم السعدي لم يتم له ذلك إلا بهم .

(1) انظر بهذا الصدد : الفشتالي : "مناهل الصفا" ، مذكور سابقا

3- مطالبة السلطان للصلحاء بودائع بني مرين (1)

أما سياسيا فقد ترجمت هذه المواصفات في شكل ترحيل وسجن للصلحاء المعارضين لسلطانه (هنالك عبد الله اليصلوتي الذي لم يكن يرغب في لقاء الأمراء لأنه كان يرى الفساد في لقائهم ، حيث إنه رفض الحضور إلى امتحان محمد الشيخ وقد توفي في نفس سنة هذا الامتحان ، وعبد الله محمد الهبطي كان هو الآخر معارضا لمحمد الشيخ ، توفي سنة 963 هجرية ، وأبو القاسم بن علي ابن خجو من ضمن من بعث اليهم محمد المهدي الشيخ . يقول ابن عسكر في دوحة الناشر : "بعث إليه فوفد عليه وحمل كفنه معه" ، ثم أحمد ابن غازي الذي كان مواليا للوطاسيين ضد السعديين ، وعبد الواحد بن أحمد الونشريسي الذي كان مع المرينيين ضد السعديين ، وقد رفض مبايعة محمد الشيخ فقتله ، وعبد الوهاب الزقاق الذي قتل من طرف محمد الشيخ المهدي ، وعبد الرحمان ابن ابراهيم الدكالي الذي كان هو الآخر من المعارضين لسلطة السعديين ، ومحمد أبو الرواين الذي طلب من محمد الشيخ أن يشتري منه مدينة فاس ، ثم الحسن بن عيسى المصباحي الذي أعلن في زمن امتحان محمد الشيخ للصلحاء عن عدم خشيته من السلطان ، وأن الخشية من الله وحده ، وأخيرا

(1) انها المبررات التي سيعرضها الناصري/ ضمن أسباب امتحان محمد الشيخ لشيوخ الزوايا انظر الناصري : "الاستقصاء" جزء الخامس ص26 .

عبد الله الكوش المراكشي الذي رحل بسبب محمد الشيخ عن منزله بفاس "(1)

إنها بعض أسماء الصلحاء الذين تعرضوا لردود فعل عنيفة من طرف السلطان السياسي . وهو ما يظهر العلاقة المتوترة مع الصلحاء التي أصبح يعرفها السلطان السياسي السعدي مما سينتج علاقة جد حذرة بين الصلحاء والسلطة وتبرز الكرامات المذكورة سابقا هاته العلاقة الحذرة والمتوترة والتي يمكن أن نستقرئ من خلالها :

-عدم تجانس فئة الصلحاء بالرغم من أنهم يشتركون في شكل الإعلان عن ردودهم (الكرامة) . إنهم موزعون بين تدعيم المرينيين والوطاسيين والسعديين أو معارضتهم .

-مدينة فاس حضرت ضمن هذا التوتر كمجال للصراع على اعتبار أنها كانت معقلا سياسيا للوطاسيين والمرينيين .

-فترة محمد الشيخ السعدي هي لحظة توتر قصوى بين الصلحاء والسلطان السياسي ، وهذا ما يبرز تكاثر الكرامات السياسية في عهد السلطان محمد الشيخ لأنها كانت ردا رمزيا على قراراته السياسية .

أ-الكرامة تعبير صلاحي تراجيدي عن تناقض بنيوي :

إن حضور الكرامة كلغة تعبيرية عن لحظة توتر قصوى بين

---

(1) بخصوص هؤلاء الصلحاء وتراجمهم أنظر ابن عسكر في كتابه : "دوحة الناشر" ص. 5-6-7-14-15-46-53-55-79-80-85-110-111 ، مرجع مذكور سابقا

السلطان السياسي والصلحاء ، مؤشر على ضعف الحركة الصلاحية من الناحية الكيفية . إنه ضعف يعبر عن استنفاد الصلحاء لطاقتهم وانفجار تناقضاتهم الداخلية/ البنيوية .

يعتبر التوتر بين الصلحاء والسلطان السعدي انتهاء للتقارب الذي حصل في فترة التأسيس وللاقتسام المؤقت للأدوار بين الصلحاء والشرفاء . فالسلطان بعد مرحلة التأسيس لم يعد يسمح بأي اقتسام للحقل الديني أو الحقل السياسي ، لقد أصبح المرجع الوحيد والممكن للأمور الدينية والسياسية والامتيازات الاقتصادية ، من مثل عدم تأدية الصلحاء للضرائب ، لم يعد يسمح بها الوضع الاقتصادي للدولة ، إنها فعلا نهاية منطقية مأساوية لحركية الصلحاء ، ولكن مع ذلك ، فهي نهاية منطقية لأنها نتيجة تناقضات داخلية حملها الصلحاء معهم منذ بدايتهم ونشأتهم .

عمل الصلحاء على إرساء أسس دولة متميزة عن الدول السابقة كما ساهموا بشكل رئيسي في تأسيس خطاب شريفي جديد إلى جانب شرف الأدارسة ، وبشكل مركز ، فقد أرسوا أسس سلطان مقدس وشريفي ، ومن طبيعة أي سلطان سياسي مقدس ، أن يتعإلى على كل الفئات الاجتماعية والصراعات الفردية والقبلية نظرا لأن صفة التعالي تفرض عليه ذاتها على اعتبار أن سلطانه مقدس . إنه سلطان فوق الجميع ولكي يحافظ على هذه القدسية ، لابد له من أن يرسخ ويكرس صفة التعالي هاته ، ثم عدم التمييز

أو التحيز أو الانتماء لأية جهة أو قبيلة أو جماعة ، فهو سلطان مرتكزه الأول والأساس ديني-قدسي . إنها الأسس الإيديولوجية التي يعيد من خلالها هذا السلطان السياسي إنتاج سيطرته في علاقته بالمجتمع والتي تتخذ صفتين متلازمتين تنهلهما من حقل القداسة وهما كالتالي :

-الصفة الاولى : إنه سلطان يتساوى أمامه كل الافراد والجماعات

-الصفة الثانية : بما أن الكل سواسية في ظله ، فإنه وحده صاحب الشرعية ، أي شرعية احتكار السلطة وشرعية احتكار العنف المادي ، وبذلك يؤسس لشرعية احتكاره للعنف الرمزي والمادي .

فبقدر ما توهم الصفة الأولى بالطبيعة الديمقراطية لهذا السلطان السياسي ، فإن الصفة الثانية الملازمة له تكشف عن طبيعته المطلقة ، فالصفة الأولى يمكن اعتبارها الوجه النموذجي والمثالي للسلطان المقدس بينما الصفة الثانية فإنها تمثل الوجه الواقعي والتاريخي لهذا السلطان .

إذن ، فهل يمكن للسلطان من نفس الطبيعة أن يسمح باقتسام حقله السياسي أو الايديولوجي؟ هل يمكنه تفويض جزء من سلطته وسلطانه؟

خلاصة:

لقد عمل الصلحاء على تأسيس هذا السلطان السياسي وكانوا الضحية الرئيسية لفعلهم هذا . فطبيعة ومنطق هذا السلطان لا يسمحان بحضور الصلحاء كمصادر لشرعيته ، بما أنهم لا يشكلون فئة متجانسة وموحدة من جهة ، ثم لأن طبيعتهم الكاريزماتية ليست من الصنف الوظيفي ، بل من النوع الشخصي ، من جهة ثانية ، وهذا الأمر هو ما جعل السلطان السياسي حذرا بشكل دائم من اتساع نفوذهم وحظوتهم خصوصا وأن نتائج هذه الحظوة تعزز سلطتهم .

لقد عمل الصلحاء بشكل فردي ولم تكن تربطهم بالسلطان السياسي علاقة تفويضية أو مؤسساتية بل إن عملهم كان متميزا بنوع من الانفلات من الإلزامات (وهو ما اصطلحنا عليه بالتفويض الرمزي) . وطبيعتهم هذه ، بقدر ما سمحت لهم بتأسيس حظوة كبيرة سواء في المدن او بالبوادي وسمحت لهم بتأسيس سلطان سياسي جديد ، فإنها أيضا كانت مصدرا لضعفهم ولتقهقر حركيتهم . إن طبيعتهم هذه لا يمكن إلا أن تؤدي بهم إما إلى الإرتباط المباشر بالسلطان السياسي ، أو إلى الإنكماش والتقهقر .

أما إمكانية المواجهة المباشرة والجماعية مع السلطان السياسي ، فإنها احتمال غير وارد لأن حركية الصلحاء لم تكن لها آفاق سياسية ذاتية ولو كانت ، لما أسسوا سلطان الشرفاء الجدد ، أو

ممارسة أشكال الرد الرمزي المتمثلة في إنتاج الكرامات .

إنه التناقض البنيوي الذي حمله الصلاح ، والذي انكشف بعد اللحظة التأسيسية للسلطان السياسي السعدي وهو تناقض عبر عنه الصلحاء بكراماتهم وبأفعالهم الخارقة التي تعكس استنجادهم بالميثولوجي لتجاوز تقهقرهم الواقعي والتاريخي .

إن كرامات الصلحاء ضمن هذا الإطار ، شكل تعبيري تراجيدي عن تناقضهم الداخلي البنيوي ، أو بصياغة أخرى ، إنه شكل تعبيري عن نهاية تراجيدية .

ليست نهاية الصلحاء نهاية لحضورهم المادي ولكنها نهاية لحركيتهم الفاعلة . ففي النهاية ستجد بدايتها الجديدة في شكل تأسيس ومؤسساتي جديد ، ستكون الزوايا هي المؤسسة المحتضنة والمركبة له ضمن بنية خطابها وممارساتها .

IV الإسلام الزوايا أو الإسلام السياسي

1- الزوايا والمخزن

تنشطر التصورات النظرية المهتمة بالزوايا إلى تصورين رئيسيين يحددان بعض القواعد الحاضرة في العلاقة المنسوجة تاريخيا بين الزوايا والمخزن . ويمكن عرضهما بالشكل التالي :

-التصور الاول ورغم اختلافاته ، فإنه يتمحور حول نقطة واحدة تتمثل في حضور ما هو سياسي ضمن البنية المرجعية للزوايا ، وبسبب ذلك يتم نعتها بمجموعات الضغط أو "أنوية للسلطة" .(1).

-التصور الثاني تميز به الباحث عبد الله العروي ، والذي لا ينفي من خلاله حضور السياسي في بنية الزاوية المرجعية ، ولكن يجعل حضور الزاوية في المجتمع المغربي رهينا بإرادة السلطان

(1) بالنسبة لموغالي مورسي ، تعتبر الزوايا مجموعة ضغط على المخزن . أما بالنسبة لكليفورد كيرتز ، فإن الزوايا تعتبر أنوية للسلطان السياسي ، أما بالنسبة لميشو بلير ، فيقول بأن "داخل كل مؤسس زاوية يختفي داعية للسلطة ، وللتعرف على هذه الأطروحات في تفاصيلها ، انظر :

-M.MORSY : Reflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique .

-M.BELLAIRE :Essai sur l'histoire des conféries marocaines , op.cit

-FOUZI,M.HOROR : Sosiologie politique coloniale au maroc , afrique-orient, 1988

-A.HAMMOUDI : Sainteté, pouvoir et société ; in l'islam et le politique , Extrait de A.E.S.c

السياسي ومعتبرا إياه العامل الحاسم في منح حضور الزوايا مشروعيته . بمعنى أن الزاوية لم يكن ممكنا لها أن تمارس مهامها ، أو أن تفرض ذاتها في المجتمع لولا إرادة السلطان هذه . فهو من يمنحها ، بل ويفوض لها جزءا من مهماته وسلطانه .(1)

-يحاول التصور الأول ان يجعل الزوايا طرفا في الصراع الاجتماعي الدائر في المجتمع ، بينما يجعل منها التصور الثاني أداة فقط في هذا الصراع ، يستخدمها المخزن لممارسة سلطته في كثير من المناطق ، وهنا تكمن محدوديته . كما أن التصور الأول ، خصوصا مع ميشو بللير يتطرف في جعل الزاوية مؤسسة ضد مخزنية ، والتصور الثاني ينزلق ضمن التصور المخزني باعتباره المفوض والزوايا باعتبارها مفوضا . وما يتم إغفاله بهذا الصدد هو أن التعميم في حقل الزوايا مجازفة نظرية ومنهجية تؤثر على نتائج التحليل ، ومن جهة ثانية فإن اعتبار حضور الزاوية نتاجا لإرادة السلطان وتفويضه هو اختزال لها في بعدها الديني ، وهو ما يجعل من السلطان أميرا للمؤمنين ، والزاوية مؤسسة دينية ، لا يمكنها الانتماء للحقل الديني سوى بالاعتراف الشرعي لأمير المؤمنين . وما يتم إغفاله هنا هو الأبعاد الأخرى للسلطان (زعيم سياسي

(1) يعتبر رأي عبد الله العروي هذا مرتكزا لتناوله للزوايا في كتاباته انظر :

-Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op.cit

-L'histoire du maghreb , T.II,op.cit

وقائد مخزني . .) وهذه الأبعاد الأخرى التي تحدد سياسته في الحقل الديني . كما أن الزوايا تحمل هي الأخرى في بنيتها أبعادا سياسية واقتصادية ، وهذه الأبعاد أيضا هي التي تحدد علاقتها سواء مع المخزن أو مع الجمهور .

ويعتبر الباحث ب .بادي حضور عنصر الشرعية/الايديولوجيا المكثف والعنيف في البنية السياسية إحدى العلامات المميزة للدولة الإسلامية ، عن الدولة الغربية ، حيث يقول بأن الدولة الأوروبية تتقوى "بفضل التحديات المعلنة ضدها ، وتنمو بفضل المقاومات التي تواجهها ، بينما هنالك في العالم الاسلامي ، فإن احتجاجا بسيطا قد يكون نتيجتها هي تدمير الدولة ، وأي رفض للبيعة يقود هذه الأخيرة إلى هلاكها (. . .) .

إن قدرة الدولة الغربية على فرض ذاتها وصمودها أمام كل الرهانات يشكل العلامة الايجابية للتحديث السياسي ، كما يعتبر عاملا مركزيا في سيرورة التحديث الاجتماعية والاقتصادية .(1)

يشير ب .بادي ضمنيا إلى عدم حضور أي علامة حقيقية على التحديث السياسي ، ارتكازا على حضور عنصر الشرعية المتضخم مما يجعل بنية الدولة الاسلامية معرضة في أية لحظة للتفكك . ضمن هذه البنية السياسية ، تصطدم الزوايا بطبيعة الحكم والدولة

(1)BERTRAND DADIE :les deux Etats , Fayard,1986,p :155-156.

المتمركزتين حول شخص السلطان والذي يتخذ صيغة "المؤسسة" المحتكرة للمجال السياسي والديني ، مما يضفي عليه طابع القدسية ويجعل من الحكم نموذجا متعاليا عن الواقع الدنيوي (1) ، لذلك يعمل السلطان على مخزنة الزوايا وذلك لتفادي وجود مراكز أخرى مؤسسة من طرف الزوايا في الهوامش (2) ، على اعتبار أن هذا الحضور سيعتبر مسا بخاصيته . الاحتكارية الكاملة للمجال الديني-السياسي . إن "الدوافع التي لا يعلن عنها هي تهديم أي مبدأ للسلطة خارج عن مجاله (3) . لذلك يصارع السلطان من أجل ترسيخ قدسية مؤسسته التي لا يمكن ترجمتها سياسيا سوى بالاستبداد السياسي والحكم الخوارقي (4) . ومن بين علامات ترسيخ هذه القدسية ، إضافة إلى الألقاب التي يختارها السلاطين لذواتهم ، هنالك فعل له دلالته في هذا الجانب ويتمثل في طريقة سك النقود سنة 1669م ، وضع فيها الشعار التالي : الله ولينا والرشيد إمامنا . وهذا الفعل تجسيد للتركيب الضروري بين السياسي والديني المكرس لنموذج

(1)M.TOZY :Champ et contre champ politique-religieux au maroc, Doctorat d'etat, en science pol.univ. aix en provence Marseille, polycopie,1984,p :50

(2)A.HAMMOUDI : "sainteté, pouvoir et société", op.cit,p :637.

(3)P.PASCON :"Le Haouz de marrakech", T :I,op.cit,P :257

(4) A.LEBEL : "Le Khalife,présence sacrée", studia islamica,T : III,1957,p :45

وطني للحكم مؤسس على إدماج الجماعات داخله وإخضاعها للمراقبة(1) .

إن تركيب الديني والسياسي ومحورتهما حول شخصية السلطان ، جعل سلاطين الدولة العلوية منذ البداية يتفادون الأشكال التي قد تقوي الزوايا والصلحاء ، وهو ما جعلهم منذ البداية يعتمدون على القوة الحربية ، لذلك ، وكما يقول روبير مونتاني ، ليس على العلويين أي دين تجاه الصلحاء والزوايا (2) . ويعتبر تخريب المولى رشيد للزاوية الدلائية العلامة الاولى للارتكاز على القوة العسكرية . أما في عهد السلطان اسماعيل فقد جندت حركات عديدة ضد أحنصالة وأولاد امهاوش ، وفي عهد محمد بن عبد الله تم تخريب الزاوية الناصرية والشرقاوية ، وفي عهد سليمان تم تخريب الزاوية الشرادية ، وفي عهد الحسن الأول جندت حركات عديدة ضد الزوايا بالجنوب والشرق . وقد كان نتيجة ذلك تفكيك بنية الزاوية ثم تعيين شيخ مساند للمخزن على رأسها ، أو إخضاعها لسلطة القواد . بهذا الشكل ، سيخلق المخزن صراعات داخلية في الزاوية ، حول المشيخة فيصبح هو حكما فيها . يقول بول مارتي بهذا الخصوص : "هكذا يتدخل

(1)M.MORSY :"Réflexion sur le système politique…", op.cit,p :125

(2)R.MONTAGNE :"Les berbères et le makhzen", op,cit,p :99

المخزن في القضايا الأساسية للزوايا ، دافعه في ذلك المصلحة السياسية وليس هاجس الحفاظ على النظام العام . وتتمثل هذه المصلحة في مراقبة الزوايا عن قرب ومحاربتها" (1) كما يسجل نفس الباحث العديد من هذه التدخلات .(2)

لكن سياسة المخزن في المجال الديني لم تقتصر فقط على عمليات التخريب ، ولكن عملت أيضا على خلق صراعات بين الزوايا من خلال سياسة تفضيل زاوية على أخرى ، وزيارة ضريح دون آخر(3) . هذه الوضعية بقدر ما أدت إلى إضعاف الزوايا ومخزنتها ، فقد دفعت ببعضها كما تقول م .مورسي إلى الخروج من وضعيتها التقليدية ، أي وضعية السلم والتفاوض ، لتتحول إلى زوايا محاربة(4) . وهنا نستحضر زاوية أمهاوش التي وصل رد فعلها إلى حدود اعتقال السلطان سليمان ، كما تستحضر م .مورسي (5) نموذج الزاية الدرقاوية على اعتبار أنها شكلت مؤسسة محاربة للسلطان السياسي بطريقة مباشرة وغير مباشرة وذلك عبر الاشتغال في الجانب الخلفي لكثير من الحركات القروية .

(1)PAUL MRTY :"Les Zaouias Mrocaines et la Makhzen", paris, Genthner,1929,p :581

(2)Ibid,p :581-586

(3)F.HORRORO :"Sociologie politique ..." op.cit,p :62

(4)M.MORSY :"Réflexion sur le système politique", op.cit,p :137

(5)Ibidem

خلاصة:

إن نتائج هذه العلاقة بين المخزن والزوايا حددتها نهاية القرن التاسع عشر، حيث تمت عملية المخزنة الكاملة لبعض الزوايا من جهة، ودفعت بزوايا أخرى نحو الاسلام الجهادي المناهض لعملية المخزنة التي تكون نتيجتها الاحتماء بالمستعمر، والمناهض بشكل مباشر للاستعمار من حيث جميع أشكال حضوره في المجتمع المغربي.

2- ضعف الزوايا ومخزنة الحقل الديني

لقد عمل المخزن العلوي على دمج الزوايا ضمن سياسته قصد استعمالها كأدوات لترتيب سيطرته وتبريرها. خضعت هذه العملية لسيرورة طويلة الأمد امتدت منذ أول سلطان علوي إلى حدود النصف الأول من القرن العشرين لدرجة يمكن أن نقول معها إن تاريخ الزوايا هو تاريخ إضعافها بأشكال مختلفة. ويمكن تحديد جوهر آليات الإضعاف في الدفع التدريجي للزوايا نحو المجال الديني-الاقتصادي، وتقليص نفوذها الديني-السياسي. في هذا الإطار، يمكن اعتبار الزاوية الوزانية نموذجا كاملا لنجاح فعاليات وآليات المخزن في المجال الديني. يقول جورج دراك: "من 1680م إلى 1880 ميلادية ظل الشرفاء الوزانيون أوفياء للسلاطين"(1). وسبب ذلك، هو وجود عروة مصلحية وثقى بين

(1)G.DRAGNE :"Esquisse d'histoire religieuse..."op.cit.p240

الطرفين ، جعلت الزاوية ملحقة بالسلالة العلوية . وإذا ما رجعنا إلى تاريخ الزاوية الوزانية ، فإننا سنجده مليئا بالخدمات الكبرى المقدمة للمخزن ، سواء تعلق الأمر باستغلال المخزن لأتباع الزاوية بالجزائر وخصوصا بالمناطق الحدودية قصد توسعه في الواحات الصحراوية مثل توات أو القيام بدور الوساطات في الصراعات التي تعرفها السلالة العلوية أو تشكيل نقطة عبور بالنسبة للمخزن إلى بعض القبائل المتمردة (1) وبهذه الخدمات ، كانت الزاوية منذ بدايتها تمنح للمخزن ضمانات عملية على غياب أي مشروع سياسي من حقل طموحاتها . وبالمقابل كان المخزن يجازي الزاوية على خدماتها هذه عبر منحها هبات عقارية معفية من الضرائب(2) وعبر منحها حرية التصرف والسيطرة على منطقة نفوذها الأساسية ثم الاعتراف الرسمي بها بظهائر سلطانية .

تختلف طرق المخزن لضمان تبعية الزاية له لكنها تصب في نفس الهدف . فهنالك الهبات العقارية التي تدفع بالزاوية نحو المجال الاقتصادي على حساب دورها الديني ، ثم ربط مصلحة الزاوية بمصلحة المخزن وكذا ما يمكن أن نسميه "تفويض" جزء من سلطته للزاوية قصد إدارة المنطقة الواقعة تحت نفوذها . وهذا التفويض ليس له هدف اقتسام السلطة مع الزاوية ولكن هدفه

(1) انظر بهذا الخصوص المرجع السابق ، المنوغرافية الخاصة بالزاوية الوزانية

(2)A.HALIM :"L'iqta et l'appropriation de la terre au maroc… ",op.cit.p :208-209

هو إخضاعها لحقل سلطنته(1) . وهنالك أيضا الظهائر السلطانية بوصفها اعترافا رسميا من طرف المخزن بالزاوية . إن الظهير السلطاني ليس له هدف "حماية الزاوية من أعدائها ، أي من الزوايا والقبائل المناوئة لها ، ولكنه يهدف إلى إدماجها ضمن النسق المخزني لكي يتمكن السلطان من إرساء قواعده الخاصة(2) .

سيؤدي كل ذلك إلى تحويل الزاوية إلى زاوية مخزنية مهمتها ضمان الاستمرار التعاقبي للسلالة الحاكمة وذلك من خلال قوتها الأخلاقية ، وعبر إضعاف كل الدعاة الطامحين إلى السلطان السياسي وكذا ضمان حيادية الصلحاء المناوئين للسلطان . كما تعمل على القيام بدور التحكيم بين القبائل المتصارعة ، الأمر الذي يساعد المخزن على استرجاع المناطق غير الخاضعة له وبالتالي إحكام سيطرته عليها"(3) .

إنها وظائف مخزنية تسمح للسلطان بضمان سيطرته وتطويرها ، كما تضمن للزاوية توسيع ممتلكاتها الاقتصادية والانشغال بها ، الأمر الذي يجعل المقدس محكوما بالعامل الاقتصادي وموجها بالعامل السياسي .

(1)A.HALIM :"L'iqta et l'appropriation de la terre...", op.cit. p :164

(2)PAUL PASCON : "Le haouz de marrakech",T :I,C.N.R.S rabat,1977,p :273

(3)A.HALIM :"L'iqta et l'appropriation de la terre...", op.cit,p :209

قاد مسار المخزنة الذي خضعت له الزاوية الوزانية إلى تولي إدارة منطقة توات حوالي 1840 ميلادية ، أي في عهد السلطان عبد الرحمان . وقد كانت هذه الإدارة ، كما يصفها ميشو بللير ، شاملة (1) وتتجسد في إدارة الناس وممتلكاتهم . ولكي يضمن هذا السلطان سلامة هذه الإدارة ، فقد منح الشريف وزان آنذاك سيدي العربي "قطيعة" تجعله والمخزن يدافعان عن مصلحة مشتركة ، وقد خضع هذا العمل الإداري المخزني لعمليات التجديد من طرف السلاطين اللاحقين إلى حدود الحسن الأول ، حيث ستجني فرنسا ثمار عملية المخزنة الطويلة الأمد التي قام بها المخزن وخضعت لها الزاوية الوزانية . ومنذ هذا الزمن ، أي زمن تحول الشريف عبد السلام الوزاني إلى محمي من طرف فرنسا ، ستبدأ سلسلة الخدمات تجاه فرنسا في المنطقة الحدودية(2) .

إنها النتيجة التي أدت إليها سيرورة المخزنة الطويلة التي خضعت لها الزاوية الوزانية وزوايا أخرى مثل الزاوية الحنصالية . فهذه الأخيرة وصلت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر إلى نفس نهاية سابقتها . يقول بول باسكون : "في سنة 1871 م يمكننا القول إن شيخ تمصلوحت قد أصبح موظفا مخزنيا أو لنقل

(1) M.BELLAIRE :"LE Touat et les chorfa d'ouazzane", Guenther,Paris, 1928,p :147-148

(2) Ibrid,p :124-125

لقد أصبح مكلفا بمهمة الشرطي"(1) . أما في سنة 1905 فقد عين القائد الكونتافي لإدارة زاوية تصلوحت وسكتانة"(2) . وهذا الحدث ، أي سيطرة القائد على الزاوية والذي ليس شيئا آخر سوى التعبير عن المخزنة الكاملة للحقل الديني ، يعممه روبير مونتاني على القرن التاسع عشر ككل ، فخلال هذا القرن أصبح السلطان الزمني من دون منافس والزوايا ذاتها تدفع الضرائب لقواد المخزن"(3) . هذه الوضعية اتخذت شكلا آخر جسده المخزن في تحويل كثير من شيوخ الزوايا إلى قواد(4) . إنها علامة واضحة على ما يسميه الباحث بول باسكون ، بسيطرة القيدلية خصوصا مع النصف الثاني للقرن التاسع عشر حيث تميزت هذه الفترة بسيطرة "أسياد الاطلس" من مثل عبد المالك الكونتاكفي والمدني الكلاوي ثم التهامي الكلاوي وأحمد انفلوس النكنافي والباشا حمو . . .

إن نمو القيدلية وسيطرتها ، ثم عملية المخزنة تجاه الزوايا ، وكذا غزو التجارة الأوروبية للمغرب ، عوامل تشابكت في نهاية القرن التاسع عشر لتفكك الأسس الاجتماعية والاقتصادية التي كانت الزوايا تستقي منها سابقا قوتها ، وبالضبط تفكيك العلاقات

(1) P :PASCON :"Le Haouz ...",T :I,op.cit,p :285
(2) Ibrid, p : 288
(3) R.MONTAGNE :"Les Berbères et le Makhzen", op.cit, p :106
(4) Ibrid, p :113

التضامنية في الوسط القبلي بوصفها مجالا لاستثمار الزوايا . وبذلك لم يعد أمام الزوايا سوى مخزن مجند بحركاته لإخضاع أغلب المناطق هو ما يجعله في حاجة ماسة إلى مداخيل تؤمن له تمويل حركاته ، ثم الأجنبي الذي باستطاعته تأمين أرباح ومداخيل من جراء ممارسة التجارة معه بل وباستطاعته ضمان الحماية القانونية للناس والممتلكات ، لذلك كان اختيار أغلب الزوايا مع نهاية القرن التاسع عشر للأجنبي باعتباره الحل الأخير لضمان استمراريتها والحفاظ على ممتلكاتها .

3- ميكانيزمات المقاومة وإعادة إحياء إرث الصلحاء

على هامش عملية المخزنة التي خضعت لها زوايا كثيرة ، فإن أخرى حاولت الحفاظ على استقلاليتها النسبية تجاه المخزن والمستعمر . وقد تميز المجال الجغرافي الذي تواجدت به هذه الزاوية بانفلاته من نطاق السيطرة المخزنية المباشرة والقوية .

لقد كان هذا العامل مساعدا لها ولفروعها على الانفلات من سيرورة المخزنة . كما أن البنية المذهبية لهذ الزوايا لم تكن سنية صرفة مثل الزاوية الناصرية أو التيجانية مثلا ، بل كانت المعتقدات المحلية تشكل عنصرا هاما في بنائها المذهبي والإيديولوجي .

تعتبر الزاوية الدرقاوية من أهم الزوايا التي تحركت في بنيتها آليات المقاومة وأعادت ربط المجتمع المغربي ليس بالشرق الإسلامي ، ولكن بتاريخه المحلي ، وخصوصا فترة المد الكامل

للصلحاء (القرن السادس عشر) .

سمي القرن التاسع عشر قرن الزاوية الدرقاوية مثلما يسمى القرن الثامن عشر قرن الناصرية (1) . وهذا الحكم مبني على فعالية كل زاوية في فترتها الزمنية ضمن الحقل الديني السياسي للمجتمع المغربي . فالناصرية شكلت قوة دينية وسياسية في القرن الثامن عشر نظرا للأسباب التي ذكرناها سابقا . أما الزاوية الدرقاوية ، فأمرها يختلف عن الناصرية خصوصا من حيث بنيتها المذهبية الايديولوجية . لم تدع الدرقاوية إلى التشبث بالسنة وتحريم البدع ، بل كانت تعلن مرجعيتها المذهبية المتعددة والتي لا تعود إلى النبي فقط ، بل إلى أنبياء وصحابة مختلفين . فبالنسبة لهذه الزاوية ، يعتبر المشي بالعصا "منقولا عن النبي موسى ، وارتداء المرقعات عن الصحابي أبو بكر وعمر ، وترديد البسملة بالرقص عن جعفر بن أبي طالب ، ووضع التسبيح في العنق عن أبي هريرة ، والعيش في عزلة عن المسيح" .(2)

تبرز هذه المرجعيات المتعددة المشارب أن الزاوية تتضمن ما نعتته سابقا كل من التيجانية الناصرية بالبدع المتمثلة في الرقص

(1) يوجد هذا الحكم عند كل من :
-G.DRAGNE :"Esquisse d'histoire religieuse du maroc", op.cit p :267
-N.LACROIX :"Les Derkoua d'hier et d'aujourd'hui ", alger, 1902
(2)G.DRAGNE :op.cit ,p :252-264

والغناء والسبحة والعزلة . . . وبالرغم من أن الزاوية الدرقاوية قد عايشت مجيء الشيخ التيجاني إلى المغرب ودخول الوهابية ، فإنها لم تضعف نظرا لحفاظها على مواقفها الرافضة للايديولوجية الوهابية ، وفي نفس الوقت ليونة التعامل مع المخزن ، فأحد فروع الدرقاوية وبالضبط زاوية أمهاوش حاصرت فاس في لحظة السلطان سليمان ووصلت إلى حدود اعتقاله ، كما أن الشيخ سيدي العربي الدرقاوي استعمله المخزن للتدخل لدى أخ السلطان مولاي سلامة المتمرد واستخدمه كذلك لتهدئة الاوضاع بالجزائر بعد قتل الترك لأحد الدرقاويين هناك(1) . لا يفسر هذا الوضع بتبعية الزاوية للمخزن ولكن بالوضعية التنظيمية للزاوية الدرقاوية التي لا تفرض على الفروع وجوب الانسياق ضمن خط واحد موافق للزاوية الأم .

هذه الوضعية التنظيمية اللامركزية ستكرسها وفاة الشيخ المؤسس ، حيث سيقع الاختلاف بين الفروع . لكن هذا الاختلاف لم ينف عن الفروع طابعها الدرقاوي ، بل مس مواقفها فقط من المخزن والمستعمر . لهذا السبب ، لم يكن لها نفس الموقف ونفس ردود الفعل . ويرجع ذلك إلى خضوع شيوخ الفروع إلى "ضرورات وسطهم حيث تم تأسيس حظوتهم ، وكذلك إلى الحاجيات التي

(1)G.DRAGNE :"Esquisse d'histoire religieuse", op,cit,p :252-255

يفرضها عليهم تطور فروعهم الخاص"(1) . هذه الوضعية جعلت بعض الفروع تفضل عدم التدخل في المجال السياسي كما جعلت أخرى تفضل محاربة المستعمر وقيادة الناس ، وهذه الفروع الأخيرة هي التي دفعت التاريخ الحاضر لاستعادة تراثه الجهادي وإحياء ذاكرة الصلحاء الذين قادوا الجهاد ضد الاستعمار البرتغالي .

ان موقف الفروع المناهض للاستعمار له اهمية كبرى على اعتبار أنه سيدفع بحركية المجتمع المغربي ككل نحو الوضع الذي ستكون عليه في النصف الأول من القرن العشرين سواء على مستوى حركية المجال الحضري أو حركية المجال القروي .

4- **التجديد الديني: المهدوية وممارسة الجهاد**

لقد كانت الزاوية الدرقاوية عاملا مهما في قيام الحركية الاجتماعية والسياسية والدينية التي عرفها المغرب في القرن التاسع عشر وبداية العشرين . وقد كان استعمار الفرنسيين للجزائر ، ثم بداية استعمارهم للمغرب ، إطارا كافيا لهذه الزاوية كي ينصب عمل شيخها مولاي العربي الدرقاوي التعليمي ليس على "تكوين تعليمي للمستائين ، ولكن على اقتراح ايديولوجيا مقاومة مرتكزة على إسلام تجديدي ومنخرط بشكل كامل في المجال السياسي ، مانحا بذلك للإخوة الإسلامية صيغة نزعة مساواة سياسية"(2) .

(1)N.LACROIX :"Les derkaouas...", op.cit. p :5

(2)M.MORSY :"Réflexions sur le système politique marocain dans la longue durée historique", op.cit, p :137

هذا التوجه الذي اختارته الزاوية يضعها كحالة استثناء بين الزوايا الأخرى ، حيث دفعها غياب الشروط التي كانت تضمن للزاوية وظائفها التقليدية ، من تحكيم وتعليم ديني وعلاج . . . نحو الجمهور وليس المخزن أو فرنسا . بهذا الشكل ، استغلت الزاوية شروط ضعف وتقهقر الزوايا ، لكي تختار الانخراط في حقل الجمهور لأجل العمل على إيقاف عملية استعمار دار الاسلام . ومما ساعدها على هذا التوجه ، عدم خضوعها للآليات المؤسساتية المتمحورة حول المركزة . فالطابع المؤسساتي للزاوية أصبح عائقا أمام دينامية الزاوية بسبب مركزيته وإلحاقية الفروع بالزاوية الأم ، وكذا تمركز الأتباع حول شيخ واحد .

لم تعد الزاوية بإمكانها أن تحافظ على وحدتها الكاملة ، كما أن شيخ الزاوية لم يعد بإمكانه زيارة كل الفروع واستقبال الزيارات والزكوات والعشور . . . بالاضافة إلى أن المخزن لم يعد بإمكانه منح هبات اقتصادية بنفس درجة "كرم" القرون الماضية . لذلك ، فوحده العمل المؤسساتي المنظم بشكل لا مركزي قادر على مسايرة هذه الشروط وهذا الشكل الذي عرفته الدرقاوية لا يخرج عن إطار التنظيم اللامركزي حيث إن فروعها تحركت كل حسب موقعه الجغرافي ، وحاجياته ثم حسب الآليات التي يختزنها تاريخه المحلي . بهذه الصيغة ، أصبح المحلي هو الذي يحكم ويوجه الكوني/الاسلامي عكس ما كان حاصلا في بنية الزاوية الناصرية

أو التيجانية . فالكوني أصبح يشتغل تبعا للمحلي . وستتم ترجمة هذه المعادلة الجديدة في شكل سيطرة الإسلام الجهادي على الإسلام التعليمي والارثودوكسي . كما سيتم إحياء التراث الجهادي وسيتخذ المجاهدون طابعا مهدويا .

إنه البروز الجديد لآليات المقاومة التي رسخها الصلحاء طيلة القرن السادس عشر . هذه المقاومة التي وجدت مرتكزاتها في الإسلام الذي يحث على الجهاد ، وفي زعماء الجهاد الذين خلقوا ووجدوا ليتحملوا قيادته .

يعتبر حضور المستعمر في دار الأسلام عاملا كافيا لإعادة إحياء الاسلام الجهادي لأنه يمنح الإطار الايديولوجي لمحاربة المستعمر بوصفه مسيحيا ومستعمرا . يقول عبد الله حمودي بهذا الخصوص : "يتعلق الأمر بعمل تجديدي للإسلام وبتعميق للإحساس والممارسة الإسلاميتين في الأوساط الشعبية ، القروية منها خصوصا بحكم تميزها بإسلامها الخطير وغير الاصيل . إنه تجديد للإسلام الذي لم يفصل إلا نادرا عن محاربة المسيحيين وعن الجهاد الذي هو صراع ضد الأخطار الداخلية والخارجية (ابن ناصر في القرن السابع عشر والدرقاويين على امتداد القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شكلوا نماذج جد مطابقة لهذا الأمر) . (1)

(1)A.HAMMOUDI :"Aspect de la mobilisation sociale à travers la biographie d'un mahdi mort en 1919", in "islam et politique au maroc", op.cit,p :47

عملت الدرقاوية من خلال فروعها على إحياء وتجديد الإسلام . فمنذ البداية الأولى للقرن العشرين (قبل هذا الزمن كانت هناك معارضة الدرقاوي أمهاوش لسليمان وللحسن الاول) والتي تميزت بسلسلة من التعاقدات القانونية بين المخزن والمستعمر ، وبخلق بنية جبائية جديدة تميزت في عهد السلطان عبد العزيز بخلق ضريبة "الترتيب" ، ستوجد الزاوية الدرقاوية وراء حركية سياسية كبرى في المجال القروي والحضري . سيلاحظ المتفحص لتاريخ المغرب في الفترة الممتدة من بداية القرن العشرين إلى حدود العشرينات منه ، حركية ودينامية المجال القروي والذي كانت الزاوية الدرقاوية حاضرة فيها بشكل مباشر وكامل ، أو بشكل جزئي ، سواء من خلال المنتسبين إلى بعض فروعها أو المتعاطفين معها ، أو الذين يعتقدون في بنائها المذهبي الايديولوجي .

منذ بداية القرن العشرين سيطر زعماء متعددون مجاهدون على المجال القروي من مثل الجيلالي الزرهوني (بوحمارة) والشريف الريسوني والهبة ولد ماء العينين ، وامبارك بن الحسن الحجامي وبلقاسم النكادي ، ومولاي بوعزة الهبري ، وسيدي محمد الهاشمي بلعربي ، وسيدي عبد الرحمان التواتي ، والعربي بن عيسى ، وعبد القادر العتيقي (بوحميرة) وسيدي علي بن سيدي العربي بن عبد الله الهواري(1) .

(1) المراجع التي اعتمدنا عليها لاستخراج هذه الأسماء هي :

-CH .A.JULIEN :"Le maroc face aux impérialisme" ;J.A 1978

-N.LACROIX :"Les derkaoua et l'institution du protectorat français au maroc", l'hammattan 1988

-A.LAROUI :"les orogines sociales et culturelles du nationalisme marocain",op.cit.

يشترك هؤلاء الزعماء في خاصيتين : الأولى أنهم مجاهدون ، والثانية أن علاقتهم بالزاوية الدرقاوية سواء بوصفها علاقة انخراط ، أو تعاطف أو تدعيم ومساندة ، فالهبة وبوحمارة والحجامي والنكادي وامبارك بلحسين وبوعزة الهبري وعبد القادر العتيقي وسيدي محمد الهاشمي بن العربي بن بنعيسى كلهم شخصيات قادت الحركة الجهادية ضد المخزن والمستعمر ، وكلهم أيضا من إفراز الزاوية الدرقاوية ، فباستثناء اسم الشريف الريسوني الذي برز في تاريخ هذه المرحلة والمصنف من طرف بعض الباحثين في خانة "اللصوصية"(Banditisme) نظرا لحركته غير الواضحة أو كما نعتها مارتين بسياسة الحرباء (1) لعدم ولوجها مجال المواجهة المباشرة والواضحة ، واعتمادها على الدبلوماسية والشرف والخدمة والمناورة . فباستثناء الشريف الريسوني ، كانت كل الشخصيات الأخرى منخرطة ومدعمة من طرف الدرقاويين . ويرجع هذا الاستثناء في اصله إلى انتماء الريسوني إلى الزاوية الريسونية بشمال المغرب .

اتخذ الدين بالنسبة لهؤلاء جميعا شكله السياسي الجهادي ، كما اتخذ زعماء الجهاد طابعا مهدويا أدى بالبعض إلى اعلان سلطانهم وتنظيم مخزن محلي مثل الجيلالي الزرهوني ، والهبة

(1) مايكل مارتين : "الاستعمار الاسباني في المغرب : 1860-1956" ، ترجمة عبد العزيز الوديي ، منشورات التل ، الرباط، 1988 ص46-48 .

ولد ماء العينين وامبارك بلحسن ، وأدت بآخرين ومن بينهم الذين أعلنوا سلطانهم إلى أن يعيشوا حياة المهدي الذي يختفي لمدة ثم يعود إلى الظهور في فترة لاحقة ، وما بروز بوحمارة في شكل شخصيات عديدة إلا علامة على هذه المهدوية التي ظلت لصيقة بزعماء الجهاد(1) .

وقد شملت هذه الحركة القروية المكثفة جغرافية المجال القروي المغربي بأشملها . فمن نواحي مدينة فاس إلى حدود الشرق مرورا بممر تازة ، كان هنالك بوحمارة والحجامي ، وفي الجنوب كان هنالك الهبة والهاشمي بن العربي والعربي بنعيسى ، وهذا الامتداد له دلالته الكبرى لان المجال القروي سيعيد بفضل هذه الحركية الممتدة مجاليا انفتاحه على تاريخه المحلي وعلى الارث الجهادي ، كما أن هذا الانفتاح سيعيد هيكلة البنية الرمزية والإيديولوجية لهذا المجال وذلك من خلال استحضار ماضي الجهاد وإعادة دمجه في الحاضر . إنه أيضا نوع من التأطير الإيديولوجي والعملي في أقصى أشكالهما المادية والسياسية . يبرز الشكل السياسي في بلوغ هذه الحركات درجة نزع الشرعية السياسية والدينية عن السلطان وتجاوز الوقوف عند حدود منافسته ، الأمر الذي لم تبلغه حركية المجال القروي والحضري منذ مدة زمنية طويلة .

---

(1) تؤكد م .مورسي فكرة اختفاء صلحاء المغرب بدل موتهم . انظر :
-M.MORSY : ''les ahansala…'', op.cit.p :22

إن مستوى هذه الحركية الجهادية في المجال القروي التي لم يستطع المستعمر إخمادها قبل سنة 1934م تنذرنا منذ الآن بأن المجال القروي لن يكون مؤهلا سوى لشكل واحد من أشكال المواجهة، وهو الشكل الجهادي المفتوح على المقاومة المسلحة .

يسجل عبد الله حمودي هذه النتيجة بصدد المجاهد امبارك بن الحسين بالجنوب، لكن يمكن تعميم هذه النتيجة على عموم الحركة الجهادية في المجال القروي المغربي، حيث يقول : "إن الجهل والحذر السياسيين لصيقان بتغييب وإهمال المقاومة بالجنوب . فالتاريخ الرسمي للنضال من أجل الاستقلال لا يبتدئ مباشرة بعد نهاية هذه المقاومة . إننا نفهم أن النخبة الحضرية لفترة الثلاثينات لن تعترف بشخصية طرحت السؤال حول شرعية السلالة على اعتبار ان هذه الأخيرة هي ضامنة ومحققة الوحدة في رأي النخبة . إن نخبة الثلاثينات لا يمكنها أن تفكر في أي تجديد ديني بعيدا عن المراكز السلفية"(1) .

إن الحركية القروية بقدر ما تهيئ لنا شروط فهم إقصاء المجال القروي عن مجال العمل السياسي في بداية الثلاثينات وحتى بعده، فإنها أيضا تساعدنا على فهم "الاختيار المر" لنخبة الثلاثينات المتجسد في عدم إمكانيتها تلافي الانسياق في

(1)A.HAMMOUDI :"Aspect de la mobilisation sociale..."op.cit. p :49

الإطار الايديولوجي والتنظيمي الذي رسخته الزاوية وفي عدم إمكانية تلافي بعض خاصيات الزاوية من مثل الزعامة والقاموس الديني . . .

اذا كانت الزاوية الدرقاوية بفعل حضورها المتعدد وراء مجموع الحركات القروية التي تعرضنا لها ، قد مارست هيكلة جديدة للمجال القروي محورها الجهاد ورفض شرعية حضور المستعمر داخل المجتمع المغربي ، فإن المجال الحضري لن يخرج هو الآخر عن عملية إعادة الهيكلة التي ستمارسها الزاوية ، لكن هذه المرة ، ستكون الزاوية الكتانية هي المؤسسة الدينية المتزعمة لهذه العملية .

5- التجدد الديني وإعادة هيكلة المجال الحضري

أ- بصدد الزاوية

ظهرت الزاوية الكتانية مع نهاية القرن التاسع عشر على يد شيخها المؤسس الكبير الكتاني . لكن عمل ابن الشيخ ، محمد الكبير الكتاني داخل الزاوية كان أكثر تأسيسية على المستوى المذهبي والميداني والايديولجي ، وهو ما سيجعل الزاوية تقترن باسمه أكثر من اقترانها باسم أبيه . اتخذت الزاوية مقرها المركزي بمدينة فاس وعملت على تجميع أتباعها من داخل هذه الحاضرة ومن نواحيها (القبائل المجاورة للمدينة) (1) .

(1) لتحصيل معرفة أكثر عن الزاوية الكتانية ، يمكن الرجوع الى : محمد الباقر الكتاني :"ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد" ، مطبعة الفجر ، الرباط ، 1962 ثم الى :
-GEORGE SPILIMAN :"Les confréries religieuses et les Zaouas au Maroc" .C.H.E.A.M.n°464 p :129

إن ما يثير السؤال بصدد ميلاد هذه الزاوية يتعلق بزمن ميلادها ومكانها . فالشروط التي عرفها النصف الثاني من القرن التاسع عشر ليست شروطا لبروز زوايا بقدر ما هي شروط تقهقرها . إنها شروط جني ثمار المخزنة الطويلة الأمد التي مورست من طرف السلطة المركزية على الزوايا . إضافة إلى هذا فإن الزاوية اختارت مدينة مخزنية بامتياز ، ومدينة العلماء كمجال لظهورها وهو ما يثير أكثر من سؤال ، ويمكننا بفضل هذه المساءلة أن نستنتج بعض الحقائق الجزئية المتعلقة بالمجال الديني-السياسي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحالي وهي كالتالي :

يعتبر بروز الكتانية في هذا الزمان مؤشرا على أن الحقل الديني لم يستنفد بعد ، وأن الزوايا لازالت تحافظ على ضرورتها داخله .

-يعتبر بروز الزاوية علامة على أن الزوايا لم تمتد وأن تقهقرها لا يعادل نهايتها الأبدية .

-يمكن اعتبار بروز الزاوية علامة على أن السلطان الجديد عبد العزيز لم يعمل أو لم يستطع أن يمارس احتكاره الكلي للحقل الديني .

-يمكن اعتبار بروز الزاوية بمدينة فاس علامة على أن هيأة العلماء لم تستطع أن تحقق سيطرتها الكاملة على الحقل الديني .

هذه الحقائق الجزئية متكاملة فيما بينها ، وتكاملها يبرز في ما

احتضنته شروط المجتمع المغربي السياسة والاقتصادية . . . من علامات دالة على تكاملها وصحتها . فالزاوية الكتانية برزت في شروط استعمارية ، وبموازاة مع انتشار خطاب سلفي مناهض للزوايا وضمن غزو الاقتصاد المصنع الرأسمالي/الاستعماري للاقتصاد المحلي ، وفي شبه فراغ إن لم نقل فراغا كليا عرفته مؤسسة السلطنة بعد وفاة السلطان الحسن الاول ، وضمن انتشار أشكال حديثة للتواصل من مثل الصحف ، في ظل شروط مماثلة لم يكن أمام شيخ الزاوية الكتانية إلا أن يتجاوز ضعف العلماء وعجز المخزن عن مواجهة أو تغيير هذه الوضعية ويمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل علني ، كمدخل لتحديد أشكال معالجة وضعية المجتمع ككل(1) .

إن ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكنه أن يكون مجديا بالنسبة لشيخ زاوية اذا لم يكن قد وفر سلفا شروط استقبال المتعاطفين من جهة وطرقا للتصرف أو أجوبة مقنعة لهؤلاء قصد ممارسة الإصلاح من جهة أخرى . وهذا بالضبط ما وفرته الزاوية الكتانية لفقرائها . فبالرغم من حداثتها مقارنة مع الزوايا الأخرى كالوزانية او القادرية أو الدرقاوية فإنها اشتغلت في البداية بورد

(1) يعتبر الشيخ الكتاني بأن "الأجنبي يحاول استعمار البلاد ووسائل الدفاع عنها تهمل إهمالا كليا والفارون من العدالة المغربية إلى العدالة الاجنبية يزدادون يوما عن يوم ، هذا زمان عقمت فيه القرائح وبدلت بإعصار فيه نار سحبه الواقع فغرب الدين وعز اليقين وصار الجهل علما والسنة بدعة . فقل أن تجد أقواما في الأرض يمشون بنور رباني يحملهم على إيثار الحق" . الباقر الكتاني : ترجمة الشيخ الشهيد" ، مذكور سابقا ، ص16-17 .

الزاوية الدرقاوية (1) . وهذا الفعل سيمكن الزاوية من استثمار حظوة الدرقاوية ، على اعتبار أن هذه الاخيرة راكمت رأسمالا رمزيا وشرعيا كبيرا مقارنة مع زوايا أخرى . كما سيجعل منها زاوية منفتحة على المستوى المذهبي والطرقي وحتى التنظيمي . فعلى المستوى المذهبي ، لا نجد عند الزاوية الكتانية نفس الانغلاق الذي نجده عند التيجانية والمتمثل في ضرورة تقديس الشيخ ، وعدم ترك الطريقة بعد ولوجها ثم الإيمان بتفوق التيجانية على جميع الطرق الأخرى . .(2) .

تتكون البنية المذهبية للزاوية الكتانية من أربعة أركان ميزتها الاساسية الليونة والعمومية وهي : التوبة والإقلاع ثم التماس المعاذير للناس على اختلاف مراتبهم واتساع مجال آرائهم وتباين مذاهبهم وأخيرا تعظيم الموجودات(3) .

يظهر الركن الثالث بوضوح أن الزاوية الكتانية ليست متشددة أو متعصبة لمذهبها وطريقتها ، وهو ما يجعلها شبيهة من هذه الناحية بالزاوية الدرقاوية ، كما سيساعدها على الانتشار بسرعة كبيرة داخل الحواضر والبوادي .

---

(1) يقول جورج سليمان بأن الزاوية الكتانية أخذت وردها من الدرقاوية . أنظر :
-G.SPILIMAN :''Les confréries et les Zaouia au maroc''op,cit,p :129

(2) محمد العربي بن السائح الشرقي : "بغية المستفيد . . ." ، مذكور سابقا ، ص44 .

(3) الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد" ، مذكور سابقا ، ص44 .

تتخذ هذه الأسس الطرقية تمظهرها الخارجي في شكل أوراد وأذكار وأحزاب، يوردها الباقر الكتاني ضمن كتابه عن الشيخ المؤسس بشكل مطول ومفصل(1). ويمكن اعتبار الأحزاب أهم هذه التمظهرات الخارجية، وبالضبط الحزب المسمى بالحزب السيفي الذي يقرأ قصد تشريد "أعداء الله تعالى، وأعداء رسوله الكفرة المتمردين ويقرأ بنية هزم جيش الكفار ورد الكرة عليهم بجنود سماوية"(2).

لا تخرج الأحزاب السبعة من حيث طبيعتها عن الإطار الديني-الميثولوجي المميز لأذكار وأحزاب كل الزوايا، لكن الميزة الحاضرة في الحزب السيفي هو أنه يذكرنا بفترة الصلحاء حيث كان المستعمر يتخذ صيغة عدو الله والكافر، والجهاد ضده كان يحتاج لأرضية دينية وميثولوجية. كما أنه يبرز لنا الكيفية النفسية التي كانت الزاوية تعد بها فقراءها وتنمي قدرتهم المعنوية على مواجهة المستعمر بالرغم من تفوقه العسكري.

إلى جانب البنية المذهبية نظمت الزاوية أعضاءها بطريقة مماثلة لأغلب الزوايا، حيث لم تخرج عن البنية الثلاثية المؤطرة للأشكال

(1) انظر بهذا الخصوص: الباقر الكتاني: "ترجمة الشيخ الشهيد"، مذكور سابقا، ص46-76 انظر كذلك: محمد بن عبد الكبير الكتاني: "لسان الحجة البرهانية في الذب عن شعائر الطريق الاحمدية الكتانية"، مخطوط بخزانة القرويين، تحت رقم 98108.

(2) للزاوية الكتانية سبعة أحزاب: الحزب المطلسم، والحزب الواقي، والحزب التبرعي والحزب السيفي وحزب اللطيف وحزب البسط وحزب التذلل، انظر الباقر الكتاني: "ترجمة الشيخ الشهيد"، مذكور سابقا ص67-76.

التنظيمية داخل حقل الزوايا والمتمثلة في الشيخ المؤسس والمقدم ثم المريد أو الفقير (1) . سمح البناء التنظيمي للزاوية الكتانية أن تقوم بوظائف الزاوية التقليدية من تعليم وتلاوة للأذكار والأوراد وما يرافق هذه العملية من فتوحات وزيارات . كما سمح لها أيضا أن توسع من حقل نفوذها ونشر بنائها الإيديولوجي مستعملة في ذلك الدروس كقناة تواصلية . وقد كانت هذه الدروس الدينية ترسخ الأجوبة عن القضايا المطروحة وعلى رأسها حضور الاجنبي (2) . فالدروس لم تتخذ صبغتها الدينية إلا من حيث المظهر ، بما أنها تقترح أجوبة ايديولوجية اختارت لذاتها لغة وقاموس الدين .

أمام نشاط الزاوية المتزايد ، لم تكن هيأة العلماء بفاس مالكة لاختيار أخر غير توجهها إلى السلطان لإيقاف هذا النشاط . وقد كانت حجة العلماء في ذلك هي إبلاغ السلطان عبر قاضي مدينة فاس أن محمد الكبير الكتاني يطلب الملك (3) . وهذا ما سيدفع السلطان عبد العزيز والوزير أحمد بن موسى إلى امتحان الشيخ . هذا الامتحان اتخذ اسم المناظرة بين محمد بلكبير الكتاني وعدد

---

(1) يقول الباقر الكتاني متحدثا عن الشيخ الكتاني بأنه : "اتخذ بين تلامذته في كل جهة شخصا أسند له الرئاسة عليهم وأعطاه لقب المقدم وانتخب من كل قبيلة زارها امرأة ذات عقل ورزانة وصاحبة بعل أعطاها لقب المقدمة . فأسس بالحواضر ما يناهز مائة زاوية للقيام بالشعائر الدينية وإحياء سنن سيد المرسلين وتلاوة الاذكار . ." . أنظر : الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد" ، مذكور سابقا ص19

(2) توجد نماذج من هذه الدروس في المرجع السابق ، ص 31-32

(3) بصدد تفاصيل هذا الحدث ، انظر المرجع نفسه ، ص 78

من الفقهاء وقد تم الحسم فيها لصالح شيخ الزاوية الكتانية بفضل الشيخ محمد مصطفى ماء العينين ، وستتم إثر ذلك تبرئة ذمة محمد الكتاني من التهمة الموجهة إليه . كما سيتم الاعتراف بمقدرته العلمية ومسايرة شعائر زاويته لكل من القرآن ، والسنة(1) .

يعلق الباقر الكتاني على المناظرة هذه باعتبارها تؤسس لمرحلة جديدة في حياة الزاوية الكتانية ، إنها نهاية مرحلة التكوين والتأسيس ، وبداية مرحلة الاعتراف الرسمي بصلاحيتها لخوض غمار الاصلاح(2) .

ب-الدينامية الجديدة وآليات التحول

بعد عملية امتحان الشيخ الكتاني ، ستدخل الزاوية مرحلة جديدة من نشاطها وحركيتها . وهذا التحول لم يكن بالطبع نتيجة لنجاح الكتاني في امتحانه ، وإنما لبروز ظروف جديدة جسدتها ثورة الجيلالي الزرهوني بشكل أساسي . ستعمل هاته الظروف على جعل الكتاني يستعمل سلطته كشيخ زاوية وكشريف لاستنهاض قبائل بني مطير وزمور وزايان لمساعدة السلطان على التغلب على هذه الثورة (3) . كما سيتحرك ضدها أيضا بوصفه عالما ، حيث

(1) عن المناظرة بين الشيخ الكتاني والفقهاء أنظر الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد" مذكور سابقا ص81-85

أما عن الرسائل الرسمية المبرئة لذمة الشيخ الكتاني : "السائحات الأحمدية والنفتات الروحية" ، مخطوط بخزانة القرويين ط 1051180 .

(2) الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد" ص88

(3)A.LAROUI :"Les origines culturelles…", op.cit.p :375

سيستعمل سلطته العلمية لكي يصدر مع جماعة من كبار علماء القرويين بيانا طويلا يتم الإعلان فيه عن موقف الإسلام من تمرد الجيلالي الزرهوني(1) . بهذه الكيفية سيحقق الكتاني إنجازين هامين : الأول هو أنه سينتقل من حقل الإتهام مباشرة إلى حقل الاستشارة . والثاني هو أن الكتاني سيكتسب سلطته داخل حقل العلماء(2) وتحت فعلهما سينتقل الكتاني من مرحلة المشيخة الدينية داخل حقل الزاوية إلى مرحلة العالم المشتغل داخل هيأة العلماء والساهر على سلامة التوجهات السياسية للسلطان (3) مؤكدا بذلك تحولا متعارضا مع الذي عاشته الزاوية الدرقاوية ، ويتمثل في عمل الزاوية بأدوات دينية-سياسية من داخل الحقل المخزني والسلطاني . ويمكننا ان نرقى بهذا الاختلاف بين الزاويتين إلى المستوى التعميمي على اعتبار أن اختيار الزاوية الدرقاوية أو استراتيجيتها قد نحت منحى العمل من خارج الدائرة السلطانية ، بل وصلت إلى حدود نفي الشرعية عن السطان . وهذا ما

(1) الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد" ، ص179

(٢)انظر: Ibid,p :371

(3) يقول محمد طوزي بأن الكتاني مر في حياته بثلاث مراحل :
الاولى هي مرحلة الشيخ المهدوي وذلك اثناء مشيخته الطرقية .
والثانية هي مرحلة العالم السني الذي يعمل في ظل السلطان .
أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الشريف الادريسي الذي ينافس السطان بفضل رأسماله الرمزي . انظر

-M.TOZY :''Champ et contre-champ politico-religieux...'',op.cit. p :371

وضحناه من خلال تطرقنا للحركات القروية التي كانت الزاوية الدرقاوية وراء تأطيرها . أما الزاوية الكتانية فقد نحت منحى النخبة الحضرية مكرسة بذلك استراتيجية العمل والتحويل من الداخل ، أي من داخل المؤسسات المخزنية ، والحقل السلطاني . إنهما الاستراتيجيتان اللتان ستحكمان النسق السياسي المغربي إلى حدود الخمسينات من القرن العشرين إن لم نقل إلى حد الآن .

سيعمل الشيخ الكتاني كما سجل ذلك عبد الله العروي ، ضمن هذه الاستراتيجية بشتى الطرق : لقاءات سرية مع السلطان ودسائس داخل هيأة العلماء ثم منشورات ورسائل موجهة لفقراء الزاوية . . .(1) . كان هذا لأجل إصلاح الوضعية الدينية والإدارية واتقاء شر المستعمر الاجنبي الذي يعتبره الكتاني المسؤول الأول عن ترديها .

لقد استطاع الكتاني أن يجمع العلماء حول آرائه ويصل بهم إلى حدود إصدار فتوى تم ضمنها تحميل مسؤولية وضع المغرب للأروبيين (2) الدعوة إلى الجهاد قصد استرجاع بعض أراضي

(1)A.LAROUI :"Les originer...", ibid, p :376

(2) ما بين 1900 و1912 أصدر العلماء فتوى ثم أصدر الشيخ الكتاني فتوى ثانية . انظر

-CH.AND.Julien:"Le Maroc face aux Impérialismes",op. cit,p :62

المغرب التي استعمرت . هذا اضافة إلى تأسيسه لجريدة "الطاعون" التي صارع من خلالها صحفيا الجرائد المساندة للمستعمر من مثل جريدة "السعادة" (1) . والعمل الصحفي من هذا النوع لم تعرفه اية زاوية أو أي شيخ من قبل ، بل هو من باب التحولات التي تعرفها الزاوية في شخص الزاوية الكتانية .

توج الشيخ محمد الكبير الكتاني العمل ضد استراتيجيته بتكوين وفد وتفويض رئاسته لجعفر ابن ادريس الكتاني ثم تقديمه للسلطان عبد العزيز قصد المطالبة بإيقاف التفاوض مع الفرنسيين(2) . إن التوجه نحو السلطان يشكل النقطة الثانية والاساسية في عمل الكتاني بعد العلماء ، نظرا لأن استراتيجية الزاوية تتطلب سلطانا سياسيا ينفذ مشروعاتها ، ويمكننا القول إن المراهنة على السلطان المجاهد والمعارض للتدخل الأجنبي كانت عنوانا لكل الأعيان المتفتحين والمنفتحين على ما كان يجري في الشرق وخصوصا في التجربة العثمانية والذي يدل على سيطرة تفكير من هذا النوع هو سيادة المقترحات والمشاريع الدستورية التي قدمت إلى السلطان عبد العزيز قصد تأسيس سلطان دستوري ومنح الدولة إماما قائدا ومجاهدا ضد الدول الاجنبية المستعمرة للمغرب(3) .

---

(1) بالنسبة للجرائد التي كانت تصدر بالمغرب قبل الحماية ، أنظر : زين العابدين الكتاني :"الصحافة المغربية نشأتها وتطورها" ، نشر وزارة الاوقاف ، الجزء الاول بدون تاريخ

(2) -A.LAROUI :"Les origines sociales..." p :376

(3) توجد نصوص مشاريع الدساتير التي عرفها المغرب مع بداية القرن في كتاب :علال الفاسي :"الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها" ، مطبعة الرسالة الرباط 1990 .

شكلت المرحلة العزيزية مع بداية القرن الحالي مرحلة النضال الدستوري ، وقد عملت الزاوية الكتانية في هذا المجال بنفس الأدوات إلا أنها لم تصل إلى تحقيق بنودها الدستورية ، مثلها مثل باقي المشاريع الأخرى التي بقيت مشاريع منذ ولادتها . وهذا ما سيدفع الزاوية للعمل بشكل دينامي في المدن والبوادي قصد تهييء الشروط الكاملة-الشرعية لتعويض السلطان عبد العزيز بالسلطان عبد الحفيظ خصوصا وأن هذا الاخير أعلن ذاته كسلطان مجاهد . فبعد تهييء الشروط الدينية لهذا العمل (1) ، هيأ الكتاني برنامجا شاملا مكونا من ست عشرة نقطة (2) سيكون الأرضية التي سيبايع على إثرها عبد الحفيظ . لقد كان هذا البرنامج في رأي ميشو بللير تعبيرا عن الإحساسات الواقعية لأغلبية الجماهير المغربية (3) . لكن عبد الحفيظ لم يحقق هذا البرنامج معلنا فشله مثل فشل أخيه ، ومعبرا بذلك عن الأزمة العميقة للمؤسسات السياسية المخزنية(4) .

كان فشل عبد الحفيظ في تحقيق طموحات علماء فاس وعلى رأسهم الكتاني ، علامة على نهاية كل المشاريع الدستورية ، وحتما

(1) بصدد عملية خلع السلطان عبد العزيز ومبايعة عبد الحفيظ انظر :
-M.BELLAIRE :"Proclamation de la déchéance de molay abdelhafid par les ulama de fès" , R.du monde musulman,Vol,v 1908

(2) الباقر الكتاني : "ترجمة الشيخ الشهيد" ، ص199-200

(3)-M.F.HORRORO :"Sociologie politique coloniale..." op, cit, p :93

(4)-Ibid ,p :34

لمرحلة المعارضة الدستورية . إنها نهاية مرحلة وانسداد أفق عملية حاولت خلق نظام سياسي دستوري ، يتحرك في ظله السلطان مقيدا بشروط شورية ، كما كان نهاية للزاوية الكتانية ولشيخها محمد الكبير الكتاني الذي قتل بعد أن تم تأسيس أرضية إيديولوجية تبرر ذلك . وتتجسد هذه الارضية في لجوء السلطان للفكر السلفي قصد إخفاء صراعه السياسي مع الزاوية من جهة ثم منح هذا الصراع طابعا دينيا يسمح له بإخفاء ضعف المؤسسة السلطانية أمام المستعمر ، ومؤسسة العلماء .

إن لجوء عبد الحفيظ للايديولوجية السلفية قصد تبرير قتل الكتاني ، وإغلاق الزاوية لا يمكن تفسيره بالصراع التاريخي بين السلفية والطرقية (1) . إن أساسه أعمق من هذا المظهر ونتائجه اكبر من صراع بين توجهين دينيين سياسيين . فمحاربة عبد الحفيظ للزاوية الكتانية يظهر لنا الصراع الذي اكتنف المجتمع المغربي بين استراتيجية الزاوية التي حاولت أن تجعل من السلطان حاكما طبقا لاستراتيجيتها المتمحورة حول نقطتين اساسيتين هما رفض الأجنبي وتأسيس نظام سياسي دستوري واستراتيجية السلطان التي تتمم عملية فقدان الاستقلالية التي ابتدأت منذ قرون سابقة . أما نتيجة هذا الصراع ، فقد كانت محورة حول انغلاق الباب أمام

(1)M. TOZY:"Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc",op.cit, p :379

كل مشروع لتغيير المؤسسات المخزنية انطلاقا من المشاركة فيها .
إنها نتيجة الجهاد الحضري الذي خاضته الزاوية الكتانية خلال مرحلة زمنية قصيرة مقارنة مع الزوايا السابقة ، وبأدوات تقليدية وأخرى حديثة .

خلاصة:

تعكس لنا تجربة الزاوية الكتانية مؤسسة دينية عاشت غمار التحول واستطاعت بنيتها الداخلية أن تعكس لنا مجتمعا ككل يعيش غمار التحول . إنها محطة تنبئنا مسبقا بمعالم المجتمع المغربي المقبلة والتي يمكن تجسيدها في :

-الاستعمار .

-عدم قدرة السلطان على ممارسة المواجهة المباشرة لمقررات الدول الأجنبية .

-عدم استطاعة النخبة المقبلة تقييد السلطان أو فرض البنود الدستورية عليه .

إنها بعض العناصر التي سيؤكدها مغرب القرن العشرين بسلطانه ونخبته الحضرية .

V البنية التنظيمية للزاوية أو طرق تصريف المعتقد داخل المجتمع

يفرض تناول البنية التنظيمية للزوايا تحديد نوعية الحضور المنظم داخل الحقل الديني ، أي الحضور المتراتب والذي تطل الزوايا من خلاله على الإسلام الكوني ، والمعتقدات المحلية . يتخذ هذا الشكل التنظيمي التراتبي مستويات ثلاثة : المستوى المذهبي (الطريقة) أو المستوى التنظيمي (الطائفة) ثم المستوى الميداني (الزاوية) .

1 المستوى المذهبي أو الطريقة

يشكل المستوى المذهبي العنصر المؤطر دينيا ونظريا وإيديولوجيا لسير الأتباع . إنه عبارة عن ضوابط مرجعية تميز طريقة عن أخرى ، وتحدد لأفرادها الطريق المؤدي إلى الله . وبذلك ، يفترض في الطريقة تحديد سلوكات وطقوس ، وشعائر تجسد عملية المرور هذه باتجاه الله . يقول ل . فوانو : "إن الطريق المرسوم للأتباع ، والقواعد الثابتة المنظمة للحياة هي ما يكون الطريقة"(1) .

تتحدد الطريقة من طرف الشيخ الصوفي المؤسس الأول ، ويرتبط بها الشيوخ من بعده عبر ما يعرف بالسلسلة الصوفية التي تسير تصاعديا إلى الوراء لتصل إلى النبي ثم إلى الله . هكذا نرى أغلب الطرق الدينية المغربية تعود سلاسلها الصوفية

(1)L.VOINOT :Confréries et Zaouias au maroc'',oran,1936 p :9

إلى الشاذلي فالجنيد فالنبي ، باستثناء الطريقة القادرية التي تربط ذاتها بعبد القادر الجيلاني ، والتيجانية التي تعتبر ذاتها منحدرة من النبي مباشرة . إنها عودة باتجاه الشيخ المؤسس والقواعد التي حددها ، والشعائر التي ضبطها ، والتي تعتبر بالنسبة للمريد الطريقة الممكنة للارتباط المباشر بالعالم الإلاهي (1) . تتخذ هذه الطريقة تمظهراتها الخارجية في شكل أوراد وأذكار وأحزاب .

يحتل الورد موقعا أساسيا في كل طريقة مقارنة مع الذكر والحزب . فهو الذي ينقل المريد من وضعية المتعاطف أو المنخرط العادي إلى وضعية المنخرط بامتياز ، نظرا لأن الورد يحمل أسرار الطريقة . هذه الاسرار من دونها لا يمكن للمريد أن يحقق تواصله المباشر مع الله .

يلعب الذكر دورا نفسيا أكثر منه إيديولوجيا أو مذهبيا . إنه يدفع بالمريد نحو الاندماج النفسي في بنية الطريقة ، وتحقيق تشبث واقتناع عاطفيين بها . يعتبر الذكر علامة متميزة للطريقة وهو ما يجعله في المرتبة الثانية بعد الورد ، أما الحزب فهو عبارة عن طقس عمومي يستقبله عامة الأتباع من دون تمايز . إنه مشكل من مجموعة من النصوص القرآنية أو الصوفية التي تخضعها كل طريقة إلى الترديد حسب أعداد محددة(2) .

---

(1)G.DRAGNE :''Esquisse...'',op,cit,p :284

(2) بصدد التمايزات بين الورد والذكر والحزب ، أنظر كلا من جورج دراك ضمن مرجعه المذكور سابقا ول .فوانو في مقابلته المذكورة سابقا .

إذن ، يتخذ التراتب في هذه الأشكال الخارجية طريقة نازلة من الورد ، الذي هو أمر مفروض وواجب على المريد ، إلى الذكر الذي هو عبارة عن شعائر ترفع مرددها إلى الله . ولهذا السبب نجده عند كثير من الطرق يرافق بالرقص والموسيقى ، كما أنه قابل للتغيير أو التعديل من طرف شيوخ الطريقة أو مقدميها . لنصل أخيرا إلى الحزب بوصفه طقسا عاما . إنها العناصر التي تسمح بمراقبة طريقة من الطرق على اعتبار أنها تشكل تجسداتها الخارجية .

2- المستوى التنظيمي أو الطائفة

يعتبر الخلط في التمييز بين الطائفة والطريقة حاصلا عند الكثير من المهتمين بهذا المجال ، فالطائفة تجسد المستوى التنظيمي حيث يقول ل .فوانو بهذا الخصوص : "إن الطريقة المنظمة هي التي نعنيها باسم الطائفة" (1) .

تجسد الطائفة الثوابت التنظيمية الخاصة بالطريقة ،أي بالعلاقات المنظمة للتواصل بين المريدين فيما بينهم ، وبينهم وبين شيوخهم . كما ستحدد مهمة هذه الضوابط في توحيد مريدي الطريقة على أسس وعلاقات تميزهم داخل حقل الزوايا بشكل خاص والمجتمع بشكل عام . لهذه الاسباب نجد الطائفة الجزولية تنتظم طبقا لتراتب محدد يتمثل في شارات وطقوس وفي رؤية محددة للعلاقات بين الله والانسان وكذلك في تثبيت سيطرة العلاقات الدينية على

(1) -L.VOUNOT :"Confréries et Zaouias..", op.cit p :7

علاقات الجنس والعرق (1) .

تستقي الطائفة طقوسها من بنيتها المذهبية ، أي من رؤيتها الخاصة لعلاقة الانسان بالله . أما عملها في هذا الخصوص ، فينحصر في تجسيد وتنظيم هذه الطقوس وتلك الرؤية الخاصة بعلاقة المريد بالله وكذا تجسيد تميز مريديها بشارات خاصة مسايرة ومبررة من طرف البنية المذهبية للطريقة . تحدد الطائفة عدد الأذكار والأحزاب التي يجب ترديدها ، كما تحدد لها أوقاتها وتعمل على نشر وتوزيع حقل الانتماء البشري إليها قصد تغطية مجالات جغرافية واثنية متعددة ومتباينة ، مرسخة بذلك عملية التوحيد بين الناس على أساس الأخوة الإسلامية التي عوضت العلاقات القرابية والقبلية .

أ-المستوى العمودي

ضرورة وجود الشيخ من ضرورة وجود منتج للأوراد ومحافظ عليها . فهو المركز الموحد للمريدين ، وإليه تعود عملية تسيير وضبط سلوكاتهم . تنبع هذه الضرورة من الحاجة إلى معرفة معالم الطريقة المؤدية إلى الله . لذلك يقال "من لا شيخ له فالشيطان شيخه" ومن لم يمت وفي عنقه بيعة شيخ مات ميتة جاهلية ، والمستند النقلي في ذلك هو قول الرسول "من لم يمت على بيعة مات جاهليا"(2) .

(1) بخصوص هذه المعطيات ، أنظر عبد اللطيف الشاذلي : "التصوف والمجتمع" مذكور سابقا ص 151 .

(2) أنظر عبد اللطيف الشاذلي : "التصوف والمجتمع" ، مذكور سابقا ، ص136

إن ضرورة الشيخ دينية من جهة أولى ، وحتى الذين يحاولون ربط علاقات مباشرة مع النبي ، وتجاوز مسألة الشيخ ، فإنهم يرسخون بشكل أو بآخر ضرورة وجوده ، وهنا نستحضر نموذج الشيخ التيجاني الذي رفض أن يكون بينه وبين النبي شيخ سابق ، لكنه هو قد جسد بالنسبة لأتباعه الشيخ الذي لا يمكن العبور إلى الله إلا من خلاله وعبره . كما أن ضرورة الشيخ ضرورة تربوية من جهة ثانية ، وهنا يبرز الدور التربوي للشيخ الذي يحدد آداب وأخلاق المريد . يحدد صاحب "ممتع الأسماع" عشرين خاصية يجب أن يتحلى بها المريد : "خمسة منها في حال الجلوس ، وخمسة في حال الغيبة عنه ، وخمسة في حال ذكره ، وخمسة في حال محبته . فأما الخمسة التي في حال الجلوس ، فهي السكينة والوقار والهيبة والحياء والخوف" (1) . وضرورة هاته الأخلاق أو المبادئ التربوية دفعت بالشيخ الصوفي المغربي زروق أن يضيف إلى شيخ التربية شيخ التعليم وشيخ الترقية(2) .

ويمكن إجمال الأسس الدينية-الإيديولوجية لآداب المريد في القول التالي : "من تأدب مع شيخه تأدب مع ربه ، وحرمة الشيخ على المريدين كحرمة النبي مع أصحابه" (3) ، كما أن ضرورة الشيخ ضرورة تعليمية من جهة ثالثة ، على اعتبار أن مهمة

(1) محمد المهدي الفاسي :"ممتع الاسماع" مذكور سابقا ص 28
(2) محمد العربي السائح الشرقي : "بغية المستفيد" ، مذكور سابقا ، ص20
(3) محمد المهدي الفاسي : المرجع السابق ، ص28

التلقين هي إحدى مهمات الشيخ لمعرفة العلوم الدينية . وهي أخيرا ضرورة صوفية لأن من مهمات الشيخ انتقاء واختيار المريد المؤهل للمشيخة اللاحقة . تتطلب هذه الوظيفة معرفة ذوقية وإحساسات صوفية تمكن الشيخ من إتقان عملية الاختيار هذه التي ليست سوى عمل تنبئي بمال المريد المستقبلي وطاقاته الدفينة .

إن هذه الوظائف بإمكان شيخ واحد أن يجمعها ، وفي حالة مماثلة ، فإنها تتراتب أو قد يقتسمها شيوخ كل حسب مهمته ، وفي هذه الحالة يكون التراتب بين الشيوخ . وتعتبر مشيخة الترقية هي الدرجة الأعلى لأنها لا تدخل في باب العلم والمعرفة ، ولكن في باب الأسرار التي يتمتع بها الشيخ حسب درجته الصوفية ثم بالبركة التي ورثها عن شيوخه أو عن النبي .

إن عنصر البركة الذي يؤهل الشيخ لممارسة الترقية يحتل موقعا أساسيا في علاقة الشيخ بالمريد ، إلى جانب المستوى المعرفي والأخلاقي والسلوكي للشيخ ، بوصفه ضمانة مادية ودينية على قدرته لممارسة شفاعة للمريد أو صد العدوان الطبيعي او الانساني او ضمان الدخول إلى الجنة . . . تعتبر البركة سرا من أسرار الشيخ وهي أساس اعتقاد المريدين في خوارقه وكراماته ، كما انها عامل أساسي لاعتقاد الجمهور والسلطان السياسي في حظوته .

نظرا لخاصيات هذه وللضرورات التي تفرض وجوده ، يصبح من المفروض على المريد طاعة الشيخ لدرجة تصل معها هذه الطاعة إلى التماثل مع طاعة النبي والاسلام

(1) وبذلك تصبح علاقة المريد بالشيخ نموذجا مصغرا لعلاقة الإنسان بالله . إنها التجسيد المادي-التنظيمي لهذه العلاقة الكبرى بين الانسان والله . كما أنها القاعدة الأساسية والمنظمة لعلاقة المريد بالشيخ والتي يجب تجسيدها في كل الحالات ، أي سواء كان المريد على اتصال مباشر بشيخه أو على صلة غير مباشرة به . وهذه الحالة الأخيرة يفرضها إما اتساع عدد الأتباع لدرجة لا يمكن معها للشيخ أن يتواصل بشكل مباشر مع جميع مريديه ، أو لأن البعد الجغرافي لبعض فروع الطريقة لم يعد يسمح بهذا التواصل المباشر . لذلك وفي حالات مماثلة ، يعين الشيخ نائبا عنه يحمل لقب "المقدم" يحقق عملية التواصل ، وفي بعض الحالات يعين الأتباع مقدما يكون جسرا بينهم وبين شيخهم (2) .

ب-المستوى الأفقي

إذا كانت العلاقات التنظيمية قد اتخذت شكلا عموديا يسير تنازليا من الشيخ إلى المريد عبر وساطة المقدم ، فإن العلاقات الافقية السائدة بين المريدين تتميز بانتمائهم لطريقة واحدة ، ثم بتضامنهم الديني الذي يعوض تضامناتهم السابقة(3) . ولكي يتم تحقيق هذا التضامن ، تتخذ كل طائفة شارات مميزة لها تمكن من

(1)هذا ما نجده لدى الطريقة التيجانية ، فمن "دخلها وتأخر عنها أو دخل غيرها تحل المصائب به دنيا وآخرة" ، انظر محمد العربي الشرقي : "بغية المستفيد" ، مذكور سابقا ، ص62

(2)-L.VOINOT :''Confréries st Zaouias..'' op.cit.p :7

(3)-Ibid,p :9

تعارف المريدين .

فالطائفة الجزولية مثلا مميزة بالشعر المحلوق وبارتداء المرقعات أو ثياب الفقر ثم بالعكاز والسبحة(1) . وهذه الشارات نجدها لدى بعض أتباع الزاوية الدرقاوية على اعتبار أنها تابعة للطريقة الشاذلية-الجزولية ، حيث أضافت لها اللون الاخضر مبررة إياه بأنه لون النبي . ونجد أيضا الناصرية تعتمد على شرطة (خط) على القبور وفي جذر الأنف (2) .

تلعب هذه الشارات دورا كبيرا في تحقيق التعارف بين المريدين وفي التعريف بالطائفة وتمييزها عن طوائف أخرى . بمعنى أنها تمكن المريدين من ممارسة علاقاتهم التنظيمية الافقية . وما يمكن إضافته في هذا المستوى الأفقي هو أن المريد إما تترك له حرية أخذ ورد عن طريقة أخرى مثل ماهو عليه الأمر في الزاوية الناصرية والدرقاوية ، أو أنه يمنع من أخذ ورد طريقة أخرى والاقتصار على ورد طريقته مثلما هو حاصل عند الزاوية التيجانية .

3- المستوى الميداني أو الزاوية

"إن الوجود المادي للطريقة والمتجسد ميدانيا هو ما نسميه بالزاوية"(3) ولذلك تغلب هذه التسمية على الاصطلاحات الأخرى ، أي على الطريقة و الطائفة . من دون زاوية ، لا تتمكن

(1)عبد اللطيف الشاذلي : "التصوف والمجتمع" ، مذكور سابقا ص160

(2) انظر بهذا الخصوص عرض جورج دراك للشارات في كتابه :

-G.DRAGNE :"Esquisse.." op.cit .p :8

(3)-L.VOINOT :"Confréries et Zaouias.." ibid.p :8

طريقة ما من أن تحضر واقعيا وماديا ، ولن تتمكن طائفة ما من أن تحقق وجودها . لذلك تشكل الزاوية المؤسسة والإطار المركب من طريقة منظمة ومجسدة في الواقع . وفي مجال هذا التجسيد ، تظهر مدى قوة أو ضعف الطريقة ثم مدى فعاليتها أو ضعف مستواها التنظيمي ، وكذلك مدى قوة أو ضعف شيخها ومستوى احترام وطاعة أو عقوق مريديها ، وأخيرا مدى نفوذ واتساع حقلها أو ضعفه .

تظهر قوة الزاوية الميدانية في لحظاتها التأسيسية الأولى ، وعلى مدى حياة شيخها المؤسس . وهذه الحالة لا تخضع إلى تعميم شامل لأن بعض الزوايا تستطيع إفراز شيوخ لاحقين على الشيخ المؤسس تكون لهم القدرة على الاستمرارية بقوة الزاوية نظرا لأن لحظة التأسيس تكون مسبوقة بعمل ميداني تهييئي . يقول عبد الله حمودي : "لتأسيس زاوية لابد من أصل شريف وبعض من المعرفة الدينية ، ثم قبيلة أو قبائل محتضنة لشيخ الزاوية"(1) .

فالشرط الأول يثبته المؤسس عبر بناء سلسلته الصوفية الصاعدة باتجاه النبي ، أما الشرط الثاني فيتحقق عبر إجابات المؤسس عن القضايا المحلية وممارسته للتعليم الديني . وأخيرا الشرط الثالث ويحققه المؤسس عبر اختياره للمجال القبلي ثم ممارسة التعليم الديني الذي يؤطر من خلاله القبيلة ، وهو ما يسمح له بتحقيق تجذره في بنية مجاله وهذا الشرط الثالث لا يتأكد المؤسس من

(1) -A.HAMMOUDI :"Pouvoir et société.." op,cit

تحقيقه إلا في اللحظة التي يصبح فيها داخل وسطه وفوقه في الوقت نفسه . أي حينما يصبح مرجعا لحل الصراعات وليس طرفا فيها وهو ما يمكن تحديده في تحول الشيخ إلى شخصية فوق الاطراف المنتمية لوسطه وإلى رمز كاريزماتي لجمهوره(1) .

لهذه الاسباب ، تحقق الزاوية في لحظاتها التأسيسية حظوتها وقوتها واتساع حقل نفوذها الديني وطاعة أتباعها الكاملة وهو ما ينتج وحدتها وقوتها . تدفع قوة الزاوية وحظوة شيخها بهذا الأخير نحو المجال السياسي سواء اختار ذلك أو اضطر إلى اختياره نظرا لأنه يصبح منافسا للسلطان على المستوى الديني . وقد تتحول هذه المنافسة إلى منافسة سياسية تنتج مواجهة مباشرة بين المخزن والزاوية . لذلك فإن الزاوية لا تنفلت من القانون الخلدوني المتعلق بالدول والمتشكل من لحظة التأسيس ، فلحظة القوة ثم لحظة الانحطاط والتقهقر .

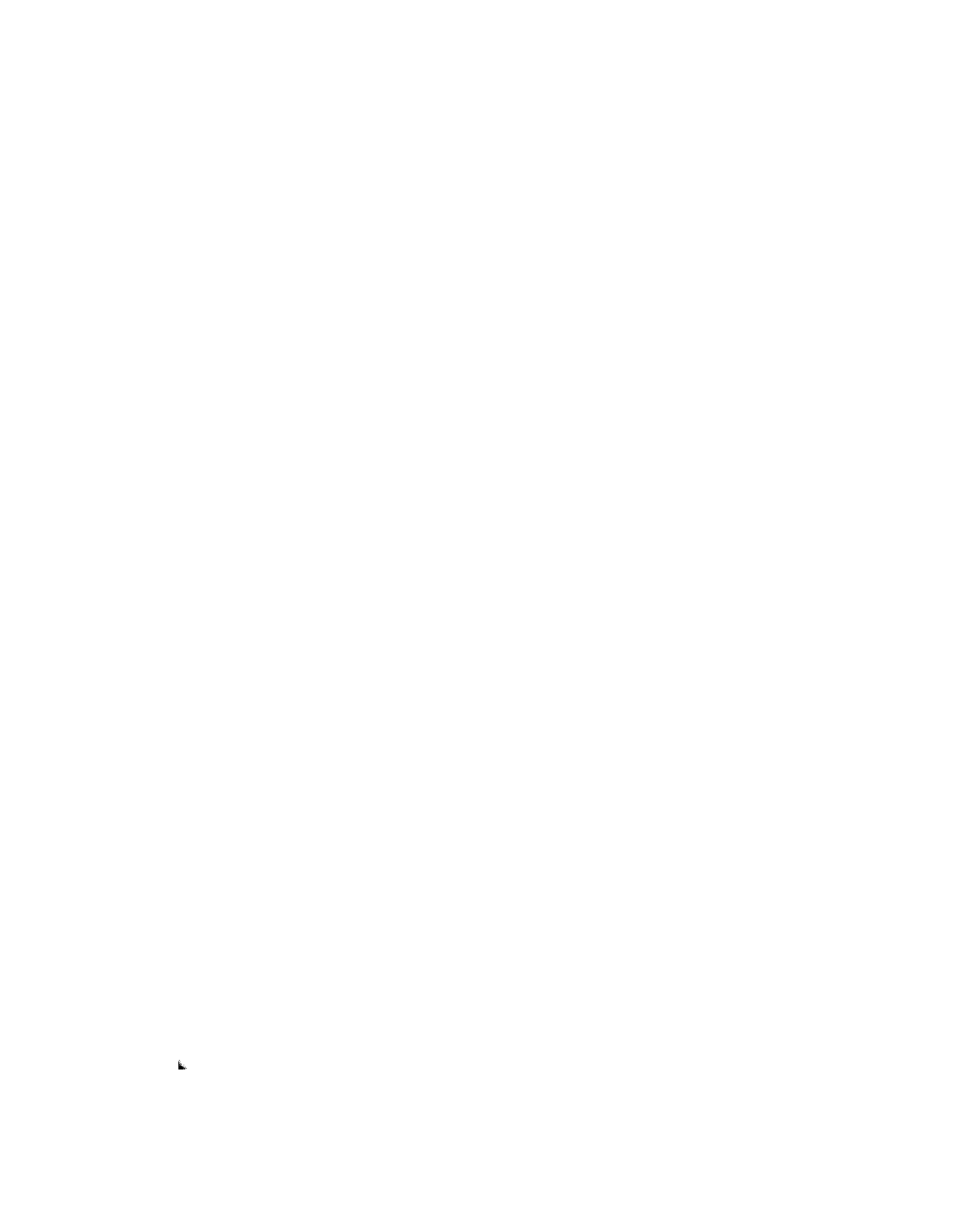
يتجسد هذا القانون في حقل الزوايا بشكل واضح حيث نجدها في لحظة قوتها إما تتجه نحو المخزن ويكون هذا علامة على دخولها مرحلة الانحطاط أو أنها لا تختار هذا المسار فتتحمل هجومات المخزن التي غالبا ما تؤدي إلى نهايتها ، ومما يعجل بهذه النهاية هو صراعاتها الداخلية بعد موت شيخها المؤسس ، والتي هي صراعات حول الزعامة .

(1) --P.PASCON :''Le Haouz de Marrakech''.T.I.OP.cit.p :256

تبقى الحالة التنظيمية اللامركزية الطريق الوحيد الذي باستطاعته أن يجعل هذه الصراعات لا تصل إلى حدود تفتيت وحدة الزاوية والحد من نفوذها . نستحضر هنا حالة الزاوية الدرقاوية التي سارت في هذا الطريق اللامركزي مما أهلها بالرغم من علاقاتها المتوترة مع المخزن إلى حلق حركية اجتماعية وسياسية في المجال القروي والحضري .

خلاصة:

يتميز البناء التنظيمي للزاوية بمستوياته الثلاثة بالبساطة . فمنطقه منظم بطريقة ثلاثية ، شيخ فمقدم ، فمريد ، والتمايزات الحاصلة بين الزوايا تبقى في حدود مدى انغلاق زاوية ومركزيتها ، أو انفتاحها ولا مركزيتها . يجسد هذا المستوى الإرث التنظيمي الذي رسخته الزوايا وستجده نخبة الثلاثينات مسيطرا في المجال القروي والحضري ، فهل ستضطر إلى استلهامه أم أنها ستبتكر نمطا تنظيميا وايبولوجيا خاصا بها؟ .





نور الدين الزاهي

شكل القرن السادس عشر الفضاء التاريخي لتكون الصلاح كظاهرة جماعية ومجتمعية، باعتباره مساحة زمنية سيعرف فيها المغرب السياسي تحولا مركزيا من نظام سياسي قائم على تحالفات قبلية وعصبيات تمنح القوة والسلطة السياسية لقبيلة على أخرى، إلى نظام سياسي سيصبح العامل الديني يلعب فيه دورا مركزيا. إنه تحول تم في حقل بنية النسق السياسي المغربي، مقررا بذلك حدا فاصلا بين انظمة سياسية انبنت بشكل رئيسي على العسكري والقبلي وأنظمة ستؤسس شرعيتها بناء على الديني.

ضمن هذه المرحلة، رسخ الصلاح جذوره في عمق بنيات المجتمع المغربي لدرجة أصبحت فيها جغرافية المغرب جغرافية قدسية. لقد غطى الصلاح جميع المجالات بتمايزاتها واختلافاتها المناخية، والاقتصادية والحضارية والعرقية. وبما أن المدينة في هذا القرن لم تكن تحتل، سواء على المستوى المجالي أو السكاني سوى قسطا ضئيلا بالمقارنة مع المجال القروي؛ فإن الصلاح ترسخ اكثر في هذا المجال الاخير